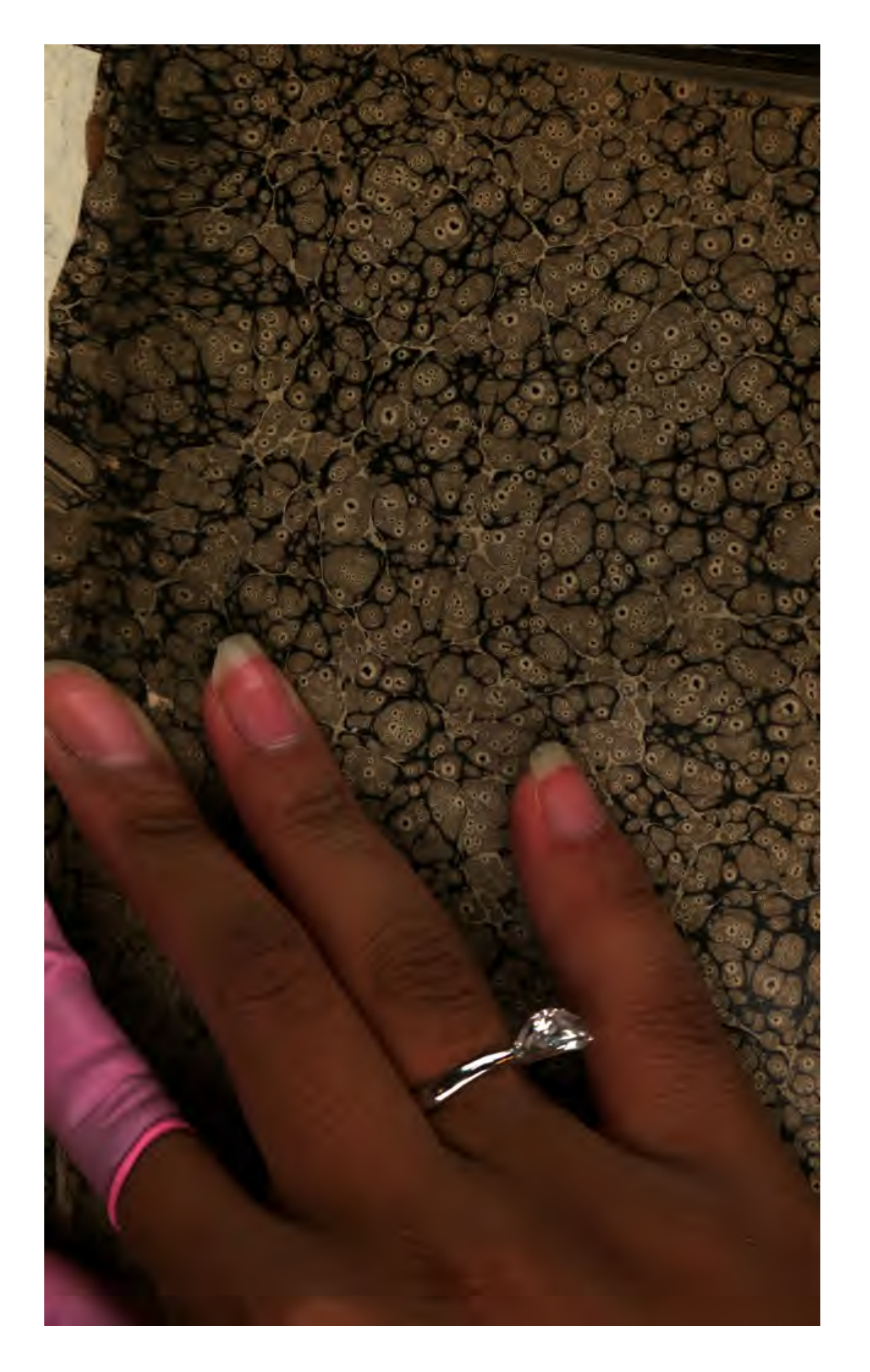
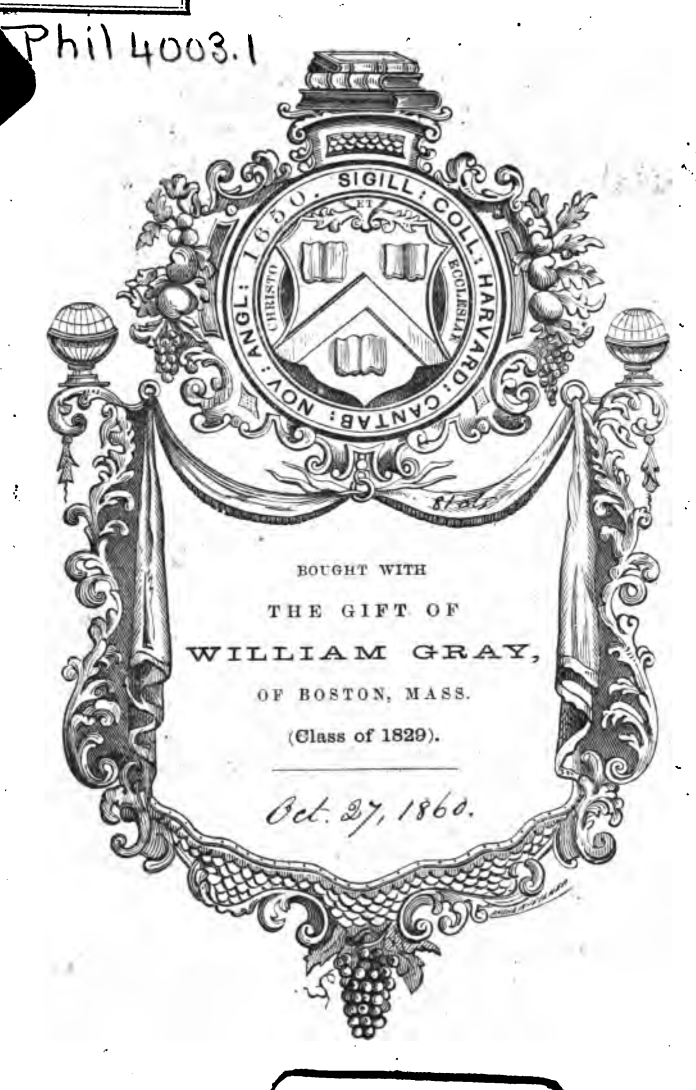
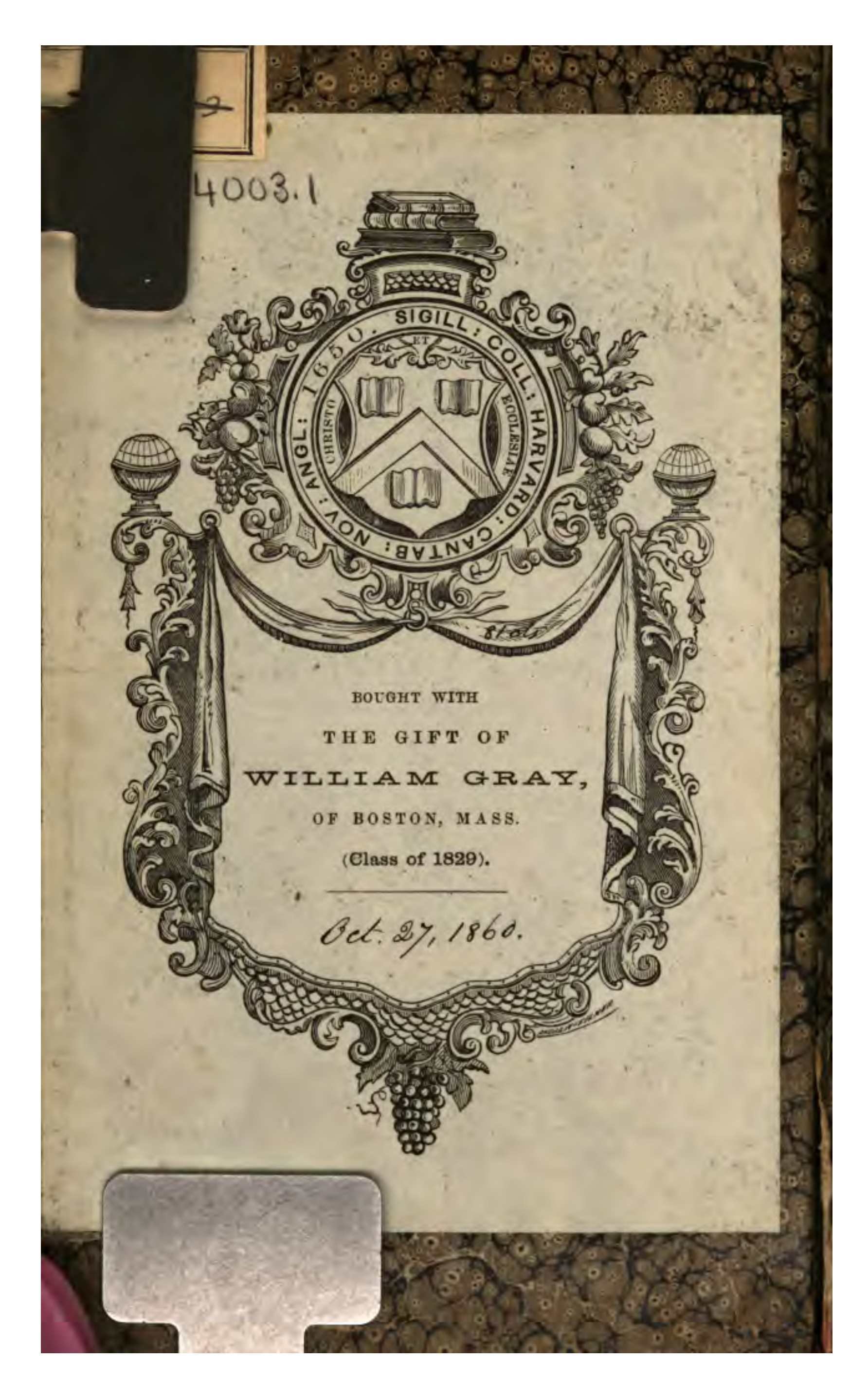



SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH
THE GIFT OF
WILLIAM GRAY,
OF BOSTON, MASS.
(Class of 1829).
Oct. 27, 1860.




4003.1
SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH
THE GIFT OF
WILLIAM GRAY,
OF BOSTON, MASS.
(Class of 1829).
Oct. 27, 1860.



HISTOIRE

DES

DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

DANS L'ITALIE CONTEMPORAINE

1860, Oct. 27.
Gray Fund.
81 cts.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS ET Cie
RUE DES GRÈS, 11

HISTOIRE

DES

DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

DANS L'ITALIE CONTEMPORAINE

PAR

MARC DEBRIT

> La scienza altresì non è bella e altera senon pel fine, e il fine del senno umano è la perfezione civile.
>
> (MAMIANI.)

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET Cᵉ, ÉDITEURS
RUE DE RIVOLI, 174

1859

PRÉFACE

Les pages qui suivent sont le fruit d'une étude de deux années, entreprise sans autre but que celui d'une simple curiosité scientifique. Il nous a paru utile de faire connaître à la France les idées qui s'agitent chez une nation voisine, intéressant pour nous-mêmes de nous initier au mouvement d'une pensée différente de la nôtre; là se bornait toute notre ambition. Les événements se sont chargés de donner à notre travail une actualité que nous n'avions point cherchée. Les questions que nous discutons ici froidement sont devenues vivantes; elles ont été portées sur les champs de bataille, et les philosophes ont abandonné aux soldats le soin de les résoudre.

Les péripéties du grand drame militaire qui commence sont suivies par l'Europe entière avec une espérance mêlée de quelque anxiété. Que va-t-il sortir de cette lutte? Quelles combinaisons nouvelles viendront

modifier encore cette pauvre carte, si souvent remaniée et dont la forme la plus récente ne date pas encore de cinquante ans? L'intérêt est général, mais les préoccupations diffèrent. Tandis que les souverains et les diplomates veillent avec un soin jaloux au maintien de ce que l'on nomme l'équilibre européen, et plus encore, je le suppose, à celui de leur propre puissance, le peuple, véritable enfant que le bruit amuse, prête l'oreille à ces rumeurs lointaines que lui apporte le vent des hautes Alpes : il se passionne au récit des batailles, et le prestige de la victoire lui fait oublier en un instant ses récentes rancunes et ses vieilles antipathies.

On ne discute pas des sentiments; ceux-ci sont fort naturels. Rien n'est plus conforme à la nature humaine que l'intérêt personnel et le culte de la gloire. Et cependant, à côté de ces pensées, n'y en a-t-il pas d'autres sinon plus légitimes, du moins plus nobles, plus relevées, plus dignes, en un mot, de l'homme et de ses hautes destinées? N'est-il pas permis au philosophe de conserver pour la cause dont le sort va se décider la plus profonde sympathie, et de gémir néanmoins sur ces éternelles guerres, sur ce sang généreux que les peuples versent sur les champs de bataille avec une si insouciante prodigalité? Quand donc la vérité se fera-t-elle jour? Quand la société se décidera-t-elle à rompre avec la barbarie? Quand cessera-t-elle d'exalter la bravoure militaire au-dessus de toutes les autres vertus, de se sacrifier elle-même à un vain fantôme de gloire et

de préférer à ceux qui la servent ceux qui la détruisent? Ce sera sans doute quand le genre humain aura enfin compris que le droit du plus fort n'est pas toujours celui du plus sage; que si les gros bataillons pèsent beaucoup dans la balance de la guerre, ils pèsent très peu en revanche dans celle de la justice, et qu'on peut être le plus puissant peuple de la terre sans avoir acquis pour cela le moindre rayon de la vraie gloire. Si la France n'avait pas eu d'autre illustration que celle de ses généraux, elle aurait pu conquérir le monde, elle n'aurait jamais exercé au dehors qu'une très médiocre influence. Sa vraie force n'est pas dans ses soldats, mais dans ses idées. Turenne et Condé ont été sans doute de fort grands capitaines; qu'est-il resté de toutes leurs victoires, quel profit la France en a-t-elle retiré? Bien lui a pris d'avoir en réserve quelques humbles savants, quelques pacifiques littérateurs travaillant dans la retraite à sa prospérité future. Descartes, philosophant dans son poêle de Hollande, Pascal et Nicole, méditant dans la solitude de Port-Royal, ont fait beaucoup plus pour la gloire de leur patrie que ces grands conquérants, objets de l'admiration publique. Tout cela est de la morale vulgaire, ce sont les triviales maximes de ce que l'on nomme, avec juste raison, le bon sens. Pourquoi faut-il que ces vérités si communes soient encore aujourd'hui autant de paradoxes pratiques?

Après une profession de foi aussi sincère, on ne s'étonnera point sans doute si nous détournons nos regards

de ce triste tableau ; si, loin de chercher avec la foule ces quotidiennes émotions que les journaux politiques ne sont que trop empressés à lui servir, nous nous efforçons d'oublier ces douloureuses nécessités de notre époque, si nous préférons ignorer combien il a fallu verser de sang innocent pour faire triompher le bon droit. Et quel homme de cœur ne gémirait pas avec nous en voyant accorder à la violence ce que la justice seule aurait dû obtenir ?

Au milieu de ces tumultes extérieurs, du bruit de ceux qui partent et du bruit plus grand encore de ceux qui restent, trouverons-nous encore quelques esprits disposés à nous suivre dans les paisibles régions des idées? Là du moins nous rencontrerons la paix que le monde se refuse à nous offrir. Peut-être aussi retirerons-nous de cette étude quelques connaissances pratiques qui ne nous seront pas entièrement inutiles. La philosophie est le secret d'un peuple : c'est là qu'il dépose sa pensée la plus intime, la plus chère, celle qu'il n'ose proclamer tout haut et que, par une prudence instinctive, il dissimule encore sous les formules abstraites d'une doctrine métaphysique. Ces formules sont comme une écriture sacrée que les profanes lisent sans la comprendre, mais qui livre aux initiés tout son trésor de vérités.

En Italie, plus qu'ailleurs, la politique et la philosophie se sont prêté un mutuel appui. Parmi les hommes d'Etat dont s'honore encore aujourd'hui la Péninsule,

il en est peu qui ne rattachent leurs vues pratiques à quelque doctrine spéculative. De là peut-être ce caractère d'élévation, de noblesse, cette absence de préoccupations mesquines, cette politique d'enthousiasme, enfin, qui distingue si éminemment la diplomatie piémontaise. Ici la pensée a précédé l'action, une pensée forte et profonde. Trop souvent, ailleurs, c'est l'action qui entraîne la pensée et le fait accompli qui sert de base à la théorie. Quoi qu'il en soit, il n'est point rare, en Italie, de voir des philosophes purs tels que Rosmini, Mamiani ou Gioberti, remplir quelques-unes des fonctions les plus importantes du gouvernement et s'acquitter de cette tâche avec une remarquable habileté. La philosophie, que l'on accuse généralement d'éclairer l'intelligence aux dépens du sens pratique, a été pour eux la préparation la plus efficace de leur rôle comme magistrats et de leurs vertus comme citoyens.

Ce caractère est assurément bien remarquable; et cependant il s'explique de lui-même. Chez une nation opprimée, il n'y a et ne peut y avoir qu'un but: l'indépendance nationale; et c'est vers ce but immédiat que tendent avec un élan irrésistible toutes les forces de la théorie. Car avant de connaître, il faut vivre, et dans l'ordre des intérêts matériels, la liberté précède la science. Il n'appartient qu'aux peuples libres de rechercher la vérité pour elle-même et de créer une théorie absolument désintéressée.

L'étude de la philosophie italienne est donc, en une

certaine mesure, une étude de l'Italie. Toutes les grandes questions qui ont précédé la crise actuelle, qui dorment aujourd'hui, mais qui n'attendent que l'issue de la lutte pour reparaître avec une force nouvelle, ont été agitées par les philosophes avant d'être portées à la tribune des conseils et jusque dans le cabinet des ministres. Avant de descendre aux applications, elles ont été les éléments d'une doctrine; elles ont été reconnues comme idées avant d'aspirer à devenir des réalités.

C'est par cette alliance étroite entre la théorie et la pratique, que notre étude servira peut-être à jeter quelque jour sur l'histoire contemporaine; là est toute son actualité. C'est aussi par là qu'elle pourra éveiller chez ce que l'on est convenu d'appeler les esprits positifs le sentiment d'une curiosité passagère. Quant à ce très petit nombre de penseurs qui, perdus au milieu de la foule, conservent encore précieusement dans leur âme le culte de la science, peut-être verront-ils dans ce livre un peu plus qu'un intérêt d'actualité. Les questions qui s'y rencontrent ne sont pas, en effet, des questions d'un jour que le vent de la politique dissipe comme il les a apportées : ce sont les questions éternelles auxquelles se rattachent les plus grands intérêts de l'humanité. Nous ne réclamons point pour elles une attention qu'elles sauront bien commander elles-mêmes. Car elles ont ce glorieux privilége de ne pouvoir être posées devant l'esprit de l'homme, sans concentrer

aussitôt sur elles toutes les forces de sa réflexion. Puissions-nous seulement, puisse le modeste travail que nous offrons aujourd'hui au public, ne pas être jugé trop indigne de ces hautes vérités.

M. D.

Château de Lachal, 1er juin 1859.

INTRODUCTION

HISTOIRE

DES

DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

DANS L'ITALIE CONTEMPORAINE

La scienza altresì non è bella e altera senon pel fine, e il fine del senno umano è la perfezione civile.

(MAMIANI.)

I

INTRODUCTION

Renaissance des lettres dans l'Italie contemporaine. — Alfieri. — Pellico. — Manzoni. — D'Azeglio. — Leopardi. — Premiers essais de philosophie. — Genovesi. — Romagnosi. — Gioja. — Pini. — Galuppi. — Influence de la philosophie écossaise.

Lorsqu'on a franchi l'escalier de marbre qui conduit au Capitole, et qu'après avoir salué en passant la statue équestre de l'empereur Marc-Aurèle, on redescend ensuite la colline du côté du midi, on se trouve tout à coup au milieu de la plus étonnante

assemblée de ruines qui existe peut-être dans le monde. Aussi loin que se promène le regard, il ne rencontre que des vestiges de temples, des colonnes tantôt isolées, tantôt reliées entre elles par un fragment d'architrave, des arcs de triomphe sous lesquels on découvre avec une émotion presque religieuse les larges dalles du forum romain. Ici quelques pierres marquent l'emplacement de cette tribune aux harangues où se fit entendre l'éloquente voix de César, où retentit celle de Cicéron. Ailleurs, c'est cette voie triomphale où roula au bruit des fanfares, aux acclamations de la foule, le char victorieux de Titus. Une inscription encore visible sur une façade en ruines réunit dans une même apothéose les noms d'Antonin et de Faustine, du plus sage des monarques et de la plus impure des femmes, témoignage vivant encore de la servilité romaine, et dont l'âpre satire de Juvénal ne saurait égaler l'amertume. La religion qui purifie tout n'a pas reculé devant ces profanes souvenirs, et le temple consacré à l'impératrice adultère a été transformé en une église chrétienne sous le patronage de saint Laurent. Le palais des Césars étale sur les croupes du Palatin ses masses de ruines imposantes; le lierre et la ronce les tapissent d'une douce verdure, et deux palmiers dont la cime dépasse ces vieilles murailles, ajoutent par leur présence aux pensées mélancoliques qu'elles inspirent. On dirait une de ces landes asiatiques où dorment les mystérieux débris de quelque ville

ensevelie. Et l'histoire de ce palais ne résume-t-elle pas en effet tous les crimes de Ninive et toutes les débauches de Babylone? Ne conserve-t-il pas le souvenir de Messaline à côté de celui de Néron? En face du mont Palatin, le temple de la Paix dessine sur l'azur du ciel la courbe majestueuse de ses trois gigantesques arceaux. Tout auprès, quelques pans de murs déchirés sont les seuls vestiges du temple de Vénus et de Rome, muet témoin des orgies de la décadence. Le marteau chrétien a exercé sur cet édifice de terribles représailles, et les rares débris qu'il a épargnés semblent rester debout pour porter de siècle en siècle le souvenir de sa vengeance.

Au milieu de ces augustes restes et les écrasant tous par sa grandeur, l'imposante masse du Colisée semble à peine une œuvre de l'art, tant l'art y atteint les proportions et la majesté des œuvres de la nature. On se demande avec étonnement comment des mains d'hommes ont pu soulever ces blocs énormes, les entasser les uns sur les autres pour en former ces gigantesques parois; comment le nombre des bras a pu suppléer aux ressources insuffisantes de la mécanique. On se demande aussi quelles implacables fureurs sont parvenues à disjoindre ces pierres si solidement assises, en ouvrant dans le flanc du colosse cette brèche immense qui ne se fermera jamais. L'intérieur est dans un entier délabrement. On croirait voir les ruines d'une ville détruite par quelque cataclysme. Les gradins

arrachés de leur base ont disparu ou gisent çà et là dans l'arène; les voûtes qui les soutenaient ont été enfoncées; l'herbe croît dans les fissures des murailles, et la ronce ferme l'entrée des vomitoires. On s'explique cette dégradation, lorsqu'on se rappelle que le Colisée a été pendant plusieurs siècles l'inépuisable carrière où les architectes romains venaient chercher leurs matériaux. Des débris arrachés à cette étonnante ruine, on a construit des maisons, des églises, d'innombrables palais, et Michel-Ange, le plus romain des artistes, n'a pas reculé lui-même devant cette profanation. L'intérêt et la haine se sont réunis pour renverser le colosse: ils n'ont pu réussir à l'anéantir.

Le nombre et la beauté de ces ruines si miraculeusement conservées après quinze siècles de destruction et de barbarie, rappellent d'une manière bien frappante les destinées de cette nation extraordinaire qui a étonné le monde par le spectacle de sa gloire comme par celui de sa misère. On ne peut les contempler ni les admirer froidement comme des édifices vulgaires; et, devant les grandes leçons qu'elles nous donnent, la perfection de la forme peut souvent passer presque inaperçue comme un ornement accessoire. Et cependant, quelle suprême élégance dans ces colonnes sveltes qui dressent vers le ciel leurs chapiteaux couronnés d'acanthe; quelle hardiesse dans ces voûtes suspendues à de si merveilleuses hauteurs, et qui semblent défier le temps de jamais les détruire;

quelle majesté dans ces amphithéâtres où l'on retrouve plus vivant que partout ailleurs, le génie de la race latine. Mais aussi quels souvenirs, quels exemples, quelle gloire et quelle infortune!

Il est des rapprochements qui s'imposent d'eux-mêmes à l'imagination. Ce ne sont point là de simples débris, ce sont des ruines romaines, et ce nom seul éveille dans l'âme mille pensées. Rome si grande, si puissante au temps d'Auguste et de César, si florissante encore sous Grégoire VII et Léon X, n'est plus elle-même qu'une ruine. Ses flancs ouverts de toutes parts, n'opposent plus aux invasions étrangères qu'une faible et inutile résistance. Tout ce qui faisait autrefois sa force n'existe plus; le peu qu'avait laissé debout la vengeance des barbares, des mains italiennes se sont chargées de l'anéantir. Je doute que les guerres extérieures aient fait plus de mal à l'Italie que les discordes intestines; et si l'on me demandait quels ont été ses plus grands ennemis, je ne sais si avant Charles-Quint, Barberousse ou Louis XII, je ne nommerais pas d'abord les Borgia et les Médicis.

Les peuples sont comme les individus: leurs plus brillantes qualités deviennent souvent l'occasion de leur perte. L'imagination, l'enthousiasme qui assurent la victoire, produisent maintes fois aussi une présomption dangereuse; l'énergie qui trouvait dans la lutte un continuel aliment, se laisse amollir dans la sécurité du triomphe; l'esprit de liberté peut dégénérer en esprit de rébellion et de licence;

le goût des arts et de la littérature qui fait la grandeur intellectuelle des peuples, peut aussi les détourner de leurs intérêts réels. Il est des nations heureusement nées chez lesquelles toutes les facultés se balancent et se complètent dans une admirable harmonie. Mais cet équilibre est rare: à peine s'est-il présenté une fois dans l'histoire de l'humanité, et la Grèce antique en a offert un exemple peut-être unique au monde. En général les peuples se contentent d'exceller par le développement exclusif d'une ou de plusieurs facultés qu'ils considèrent à tort ou à droit comme les plus importantes. Or un tel développement a ceci de particulier qu'il atteint promptement à une certaine perfection relative. Un progrès harmonique est plus lent à se produire; il procède graduellement, sans secousses; mais une faculté, livrée à elle-même, affranchie de toute entrave, dégagée du soin d'observer les rapports qui l'unissent à toutes les autres, a bientôt parcouru la distance qui la sépare de son but. Cependant ce progrès, trop rapide pour être durable, contient en lui-même un principe de dissolution et de ruine, parce que l'esprit humain est un organisme, et que l'un de ses membres ne peut se développer ainsi outre mesure sans absorber à lui seul la vie de tous les autres. Remarquez ces civilisations si parfaites en apparence; il s'y trouve toujours quelque lacune grave, et cette lacune qui se fait sentir dans les sciences et dans les arts comme dans la vie publique, est une me-

nace constante pour la société qui n'a pas su la remplir. Ici l'intelligence est arrivée au plus haut point de son développement, mais privée de cette foi profonde qui seule peut éclairer ses pas dans la recherche de la vérité, elle flotte incertaine et s'épuise en vaines conjectures. Là, au contraire, la foi abonde, mais la raison manque pour en utiliser les lumières. Tel peuple excelle dans l'exercice de la réflexion et se plaît à explorer les sinueux détours du monde des idées; tel autre préfère à ce laborieux travail l'usage plus attrayant et plus facile de l'observation et de l'expérience. Le premier court le risque de se perdre dans les abstractions; le second, au contraire, côtoie sans cesse le gouffre du matérialisme : il manque à celui-ci le sens de l'idéal; il manque à celui-là l'instinct du réel.

Il est des nations chez lesquelles l'esprit pratique domine : les sciences, et particulièrement les sciences spéculatives devront y occuper une place relativement peu considérable. Celles qui seront cultivées ne le seront point pour elles-mêmes, mais en vue de leurs applications. La physique, les mathématiques, tout ce qui peut accroître la puissance de l'homme et assurer sa domination sur la nature y obtiendront le premier rang. Puis viendront les sciences sociales; l'histoire qui instruit l'avenir par les erreurs du passé, l'économie politique qui enseigne à l'homme le meilleur emploi de ses richesses, la jurisprudence qui lui fournit le moyen

de les défendre, en un mot les diverses études qui ont pour objet commun d'assurer la sécurité de l'individu et de fixer sa place dans la société dont il est membre. Quant aux beaux-arts, quant à la littérature, ils seront frappés de réalisme et chercheront à représenter fidèlement ce qui est, sans se préoccuper de ce qui doit être. La philosophie proprement dite viendra après toutes les autres sciences, et sera réduite presque exclusivement à la psychologie expérimentale, avec la morale et la logique, ses deux attenances immédiates.

A côté de cette nation industrielle et commerçante, placez un de ces peuples privilégiés chez lesquels l'imagination et l'enthousiasme sont les facultés dominantes. Au contact de cette flamme divine, tout change, tout se transforme. Le réel cesse d'avoir une valeur par lui-même et devient seulement le point de départ d'où l'âme s'élance vers les régions de l'idéal. Les beaux-arts, la poésie sont cultivés avec une prédilection marquée; ils ne se contentent pas de fructifier dans leur propre domaine; ils débordent encore sur les sphères voisines, et répandent à flots sur tout le champ de la science l'éloquence et la beauté dont ils sont l'expression la plus parfaite. La vraie forme de l'histoire chez un tel peuple n'est point une narration sèche et décolorée; c'est un récit vivant et plein de charmes, c'est un tableau dans lequel les faits apparaissent revêtus des couleurs de l'éloquence ou de la poésie. La politique n'y est plus la

rigoureuse déduction du réel, elle est une incessante aspiration vers l'idéal, elle ne peut se contenter de formes nécessairement imparfaites: elle s'en dégage sans cesse pour s'élever vers ce type absolu et parfait, objet de tous ses désirs. Les sciences même perdent de leur sécheresse sous cette influence divine qui les pénètre et qui les anime. Leurs théorèmes ne peuvent, il est vrai, s'embellir de fleurs de rhétorique, mais ils participent à l'éclat des hypothèses majestueuses auxquelles ils servent de fondement, ou des théories qui les enveloppent. La science cesse de ramper dans le détail des phénomènes; elle s'élève du particulier à l'universel, des effets aux causes, et devient créatrice à son tour. Enfin la philosophie gagne en grandeur ce qu'elle perd peut-être du côté de la précision et de l'exactitude: elle méprise la méthode psychologique qui tient la raison enchaînée aux faits, et déployant les ailes de l'imagination, elle se plaît à planer dans les hauteurs sublimes de la théodicée et de l'ontologie. Cependant la même faculté qui l'emporte dans ces hautes régions, la ramène bientôt vers la terre, et l'empêche de se perdre dans le vague des abstractions. Le sensible joue toujours un rôle dans cette philosophie, l'individu y conserve ses droits, car, sans un élément sensible, la beauté s'évanouit, et sans la multiplicité des individus, l'unité du monde n'est plus qu'une froide et inféconde idée, aussi vide pour le cœur que pour la raison.

Un tel peuple est peu propre au développement de l'industrie et, en général, à tout ce qui exige une action soutenue et persévérante, une attention continuelle accordée aux phénomènes de la réalité. Il pourra, il est vrai, jeter les premières semences d'une industrie nouvelle, créer par un effort de génie les principes d'un art fertile en applications. Mais c'est à d'autres qu'il appartient de tirer parti de ses découvertes. Pour lui, tranquille et satisfait d'avoir remporté une victoire de plus sur la vérité, il ne regrette point les avantages matériels qu'il en aurait pu tirer, et s'aperçoit à peine de cette privation.

Dans sa vie politique, ce peuple déploie les mêmes qualités balancées par les mêmes défauts : peu de constance, peu de sagesse ; mais, en revanche, beaucoup de foi et un désintéressement sincère, un dévouement absolu à la chose publique, un enthousiasme ardent pour ce qu'il croit être la vérité. Aisément crédule, parce qu'il se nourrit d'illusions, mais implacable dans ses haines lorsqu'il se reconnaît trompé ; aisément vaincu, parce qu'il n'y a pas de milieu chez lui entre l'enthousiasme et le désespoir ; jamais soumis, parce que les mêmes désirs produisent les mêmes espérances et que la foi un instant abattue, ne tarde pas à lui rendre sa première énergie. Peuple également digne de mépris ou d'admiration selon le point de vue d'où on le considère, mais pour lequel il est presque impossible de ne pas éprouver au moins

une compassion profonde, sinon une vive et chaleureuse sympathie.

Italie, malheureuse nation, autrefois si grande, aujourd'hui déchue, n'est-ce pas toi que je viens de peindre dans ce rapide tableau? Si imparfait, si incolore qu'il puisse être, on ne peut méconnaître la pensée de celui qui l'a tracé. Cet enthousiasme, ce culte du beau, cette flamme divine qui éclaire et qui inspire, sont bien les magnifiques présents que t'a faits la Providence. Ces artistes, ces poëtes qui réalisent la pensée nationale daus d'immortels chefs-d'œuvre, c'est Dante, c'est Raphaël, c'est Michel-Ange; et quels noms citer encore après ceux de tels hommes? Ces savants qui réunissent, avec un bonheur presque unique dans l'histoire, les facultés les plus diverses, la raison et l'expérience, l'analyse et la synthèse, la persévérance qui découvre et la sagacité qui devine, enfin la précision qui assure les résultats et l'éloquence qui les illumine, c'est Galilée, c'est Vico, réformateurs l'un et l'autre, et même créateurs de la science. Ces philosophes, hardis novateurs ou pieux disciples de la tradition chrétienne, c'est Campanella, c'est Bruno, c'est saint Bonaventure ou saint Thomas. Si nombreuses, si diverses que soient les gloires auxquelles puisse prétendre l'intelligence humaine, l'Italie les possède toutes, et il n'en est aucune qui manque à sa couronne. Mais, hélas! ces gloires appartiennent au passé, non au présent. C'est par l'histoire que l'Italie acquiert la conscience de sa grandeur, c'est par

elle qu'elle se sent appelée à de hautes destinées : le présent ne lui parle point de puissance ni de gloire, mais d'humiliation et de servitude. A juger sur les apparences, la patrie de Dante et de Savonarole n'est plus qu'une terre énervée, sans ressort, sans vertu, abaissée au-dessous de toutes les autres nations, car les nations même les plus chétives vivent et défendent leur nationalité ; et l'Italie n'existe plus comme peuple. Elle a perdu avec la liberté tout ce qui faisait autrefois sa prospérité et sa grandeur : les arts, la littérature ne fleurissent plus chez elle. A quoi bon fleuriraient-ils, et comment dans le sein de la Muse italique pourraient vibrer encore les cordes de l'enthousiasme ? Esclave dédaignée d'un despote étranger, elle n'ose chanter les joies de la liberté et elle ne veut pas célébrer les hontes de la servitude.

N'exagérons rien cependant, et gardons-nous de mépriser ce pauvre peuple si cruellement puni de ses fautes passées. L'Italie, il est vrai, a perdu sa splendeur ; mais elle est grande encore par l'excès de sa misère, et l'on ne peut passer à côté de cette auguste ruine rabaissée aux plus vils usages, sans sentir dans son âme un frémissement d'indignation contre les auteurs d'une telle infortune. D'ailleurs, le feu sacré vit encore ; il se conserve précieusement chez l'élite de la nation qui prépare dans le silence et la retraite les grands hommes de l'avenir. La lecture de Dante, de Macchiavel, de Vico, d'Alfieri, jointe à l'étude assidue de l'antiquité clas-

sique, donne aux esprits une force, une vigueur qui semble promettre de grandes choses. On ne se contente plus, comme au dernier siècle, de chanter dans des vers prétentieux des amours imaginaires, à l'imitation de Métastase, littérature molle et insipide, plus propre à efféminer les âmes qu'à leur communiquer une virile énergie. La voix éloquente et l'exemple d'Alfieri ont banni pour jamais ce vain jeu d'esprit d'autant plus dangereux qu'il était plus facile. Alfieri a joué dans sa patrie le rôle d'un réformateur : il a rendu à la poésie italienne la précision, la vigueur, la grâce austère qu'elle avait autrefois dans la poésie de Dante ou dans la prose de Macchiavel. A son exemple, la jeune école italienne s'est efforcée de remonter aux sources primitives, d'abandonner comme une trahison l'imitation des lettres étrangères, et de créer une littérature vraiment nationale. Dante est devenu le modèle sur lequel on a cherché à mouler cette langue antique destinée à exprimer de nouvelles idées; et quoique cette imitation, louable dans son principe, ait été quelquefois un peu servile, elle n'en a pas moins puissamment contribué à relever, en même temps que le style, le goût des grandes choses et des grandes pensées.

Grâce à cette réaction contre l'influence étrangère,. l'Italie, mais surtout l'Italie septentrionale, a vu s'accomplir de nos jours une véritable renaissance scientifique et littéraire, étroitement liée à celle du génie national. L'illustre auteur de *Fran-*

cesca di Rimini, plus célèbre encore par l'émouvant récit qu'il nous a laissé de sa longue captivité, Silvio Pellico, à la fois littérateur et grand citoyen, représente l'union de ce double élément. Lui-même a contribué plus que personne à donner à sa patrie une littérature nationale, et tous les écrivains qui l'ont suivi sur cette route, le reconnaissent plus ou moins pour leur maître. On trouve éminemment chez Pellico trois caractères qui sont, dans l'époque moderne, les traits distinctifs du génie italien: c'est d'abord un profond respect pour la tradition philosophique et religieuse, un dévouement absolu à l'unité de la parole catholique considérée comme une autorité infaillible; c'est ensuite un amour non moins ardent et non moins sincère pour les principes du libéralisme; c'est enfin la lutte entre ces deux éléments, lutte qui produit, dans la théorie comme dans la pratique, des hésitations et parfois même des contradictions étranges.

Ce triple élément se retrouve d'une manière non moins frappante chez Alexandre Manzoni, qui fut, après Pellico, le chef et le réformateur de la littérature italienne dans l'époque contemporaine. Son admirable roman des *Fiancés* est devenu le point de départ d'une école dont les principaux représentants vivent encore et occupent pour la plupart un rang honorable dans le monde de l'intelligence. Il suffit de citer les noms des plus illustres d'entre eux qui, tels que Guerazzi, tels que Grossi, tels surtout que le chevalier Massimo d'Azeglio, assurent

à l'Italie un présent qui n'est pas indigne de son passé.

J'ai nommé M. d'Azeglio: cet homme honorable, aussi distingué par la noblesse de son caractère moral que par ses hautes facultés intellectuelles, a joué longtemps un rôle important dans les conseils de sa patrie. Il a su concilier avec un rare bonheur les talents de l'homme d'Etat avec ceux du littérateur et de l'artiste. Mais, dans ces deux sphères d'activité si différentes en apparence, son but a été le même : réunir les membres épars de la grande famille italienne dans un même amour, dans un même dévouement pour la commune patrie. Son roman politique, *Niccolò de' Lapi*, jouit en Italie d'une célébrité que nous serions heureux de lui voir obtenir auprès du public français [1]. La lecture de ce livre vigoureusement écrit sous l'influence d'une pensée aussi sage que libérale, ne sera pas sans profit pour nos modernes romanciers; ils y apprendront de quelle manière la nature humaine

[1] Nous ignorons s'il existe une traduction française de ce roman. En tout cas, celle que nous fait espérer depuis longtemps notre excellent et docte ami, M. A. Ecoffey, ne tardera pas sans doute à voir le jour. Personne ne saura mieux que lui transporter dans notre langue les beautés de l'original italien en conservant au style toute sa simplicité, toute sa majestueuse vigueur. Il faut un poëte pour interpréter un poëte. Seulement notre ami ne se presse guère de tenir sa promesse. Il est vrai que, si l'on en croit Platon, *les belles choses sont difficiles*. Qu'il veuille bien néanmoins considérer ce qui vient d'être dit, sinon comme un reproche indirect, du moins comme une très directe exhortation à nous satisfaire au plus tôt.

peut être idéalisée sans devenir chimérique, et comment l'imagination esthétique peut créer des types supérieurs à la réalité sans enfanter pour cela de monstrueuses et ridicules exceptions. *Niccolò de' Lapi* est du reste une œuvre tout italienne. En traçant ce saisissant tableau de Florence catholique et républicaine, l'auteur pensait au passé moins encore qu'à l'avenir. Ce n'est pas sans intention qu'il a placé derrière son récit, en l'enveloppant dans une ombre mystérieuse, cette énergique figure de Savonarole, le seul réformateur qu'ait produit l'Italie, illustre martyr d'une foi plus pure, de la patrie et de la liberté. Ce noble et infortuné Niccolò, héros des temps anciens, transporté au sein du moyen âge, n'offre-t-il pas dans sa personne l'idéal accompli de la vertu politique et de la foi religieuse? En contemplant de semblables modèles, l'on apprend à aimer ce qui est bon et juste; et l'âme qui s'est passionnée pour les espérances de Niccolò, qui a gémi sur ses malheurs, ne peut plus se laisser séduire par les tristes folies des rêves humanitaires. Les principes contenus dans ce livre sont ceux auxquels se rattache la fraction conservatrice du parti libéral, et la doctrine politique qui se déroule à travers les péripéties de l'action est, à peu de choses près, celle du Risorgimento. Tout en Italie converge vers ce même but pratique de l'indépendance nationale, et les nombreuses branches de la littérature proprement dite sont, aussi bien que la tribune du parlement piémontais,

l'écho éloquent et fidèle de ce vœu de la nation.

Parmi les poëtes, toujours nombreux en Italie, qui ont concouru à cette renaissance des arts et de la littérature, il suffit de citer le nom déjà illustre à l'étranger de l'infortuné Leopardi, pour s'assurer que l'âge moderne a, sous ce rapport, peu de chose à envier aux siècles anciens. Nous sommes bien loin ici des fades rimes de Métastase. La poésie de Leopardi n'a rien de commun avec cette littérature efféminée. L'expression y est nette et concise sans cesser d'être poétique; et l'image, au lieu de dissimuler, comme il arrive trop souvent, la nullité de l'idée, est au contraire l'enveloppe lumineuse qui recouvre sans la voiler une pensée plus riche encore. Si l'esprit de Leopardi est moderne, son imagination a su rester antique; et à travers les éloquentes plaintes que lui arrache parfois son scepticisme, on sent passer comme un souffle de la foi primitive, on aperçoit comme un reflet de ces convictions puissantes qui guidaient le génie de Dante à travers les régions surnaturelles du Paradis ou de l'Enfer.

Quant à la philosophie qui nous intéresse d'une manière plus directe, sa renaissance avait précédé celle des lettres, et même, à proprement parler, cette fille du génie italien n'avait jamais complétement déserté le sol maternel. Il y eut donc, à cet égard, une transformation, une réforme, plus encore qu'une création ou une impulsion nouvelle. Dès le dix-septième siècle, deux courants distincts qui se continuent encore aujourd'hui, se disputaient

l'empire de la pensée. L'un, dogmatique, clérical, ennemi de toute nouveauté, suivait avec une ténacité et une fidélité plus surprenantes qu'admirables les traditions de l'ancien réalisme. Cette école cherchait à mettre sa méthode philosophique sous la sauvegarde de l'autorité religieuse, et employait indifféremment dans sa controverse les syllogismes et les anathèmes. Elle professait en psychologie l'unité, la simplicité et l'immatérialité de l'âme, l'identité de l'intelligence et de la vie, la dualité essentielle de la matière et de la forme dans l'individu humain, l'une représentant l'élément commun, universel, générique, l'autre l'élément différentiel, principe de l'individualité. En morale, elle s'en tenait aux textes d'Aristote qu'elle suivait en les interprétant à l'aide des données de la morale évangélique. En théologie, elle unissait aux preuves rationnelles de l'existence et des attributs de Dieu, des démonstrations d'un autre ordre, tirées de la Révélation, et s'appuyant sur l'autorité de l'Eglise. Quant à la théorie de la connaissance, elle conservait l'hypothèse thomiste des idées représentatives; mais, pour échapper aux conséquences du sensualisme péripatéticien, elle admettait l'existence dans l'esprit humain d'un système de notions antérieures à toute expérience, et provenant d'une révélation divine primitive; théorie qui en supposait une autre préalable : la communication extérieure et surnaturelle du langage au premier membre de la famille humaine. En un mot, la doctrine de cette

école était une sorte de thomisme épuré : elle professait les principes fondamentaux du réalisme, en se contentant d'en corriger un petit nombre d'erreurs signalées par l'expérience ou condamnées par l'autorité infaillible de l'Eglise.

A côté de cette doctrine immobile et traditionnelle qui recrutait ses partisans surtout dans les rangs du clergé, se plaçait ce qu'on peut appeler la philosophie libérale, cultivée en général par des esprits judicieux et éclairés, mais n'ayant guère d'autre originalité que de rompre le fil de la tradition. Ce second courant, en effet, n'était point le fruit légitime de la pensée italienne : il était le reflet de doctrines étrangères qu'il se contentait de copier fidèlement sans y rien introduire d'essentiel. C'est ainsi que, au dix septième siècle, Fardella, Venturelli, Majillo et quelques autres, professèrent les principes du cartésianisme ; plusieurs même, comme Fardella, un idéalisme dérivé de celui de Malebranche [1]. Plus tard, Leibniz et Wolf comptèrent également dans la Péninsule un petit nombre de disciples dont Boscowitch est le plus célèbre.

Tout cela était encore bien loin de constituer une école italienne. Le dix-huitième siècle vit s'é-

[1] Si la filiation des doctrines de Fardella avec celles de Malebranche n'était pas clairement établie, on pourrait, avec quelque apparence de raison, leur trouver une descendance plus italienne. En effet, dès 1686, le père Giovenale d'Anaunia, écrivain très peu connu du reste, avait publié un système de philosophie contenant déjà tous les éléments essentiels du malebranchisme.

lever quelques esprits distingués et s'accomplir quelques tentatives plus ou moins heureuses dans le sens d'une philosophie originale. L'éclectique Genovesi[1] donna le signal par ses recherches aussi neuves que judicieuses sur la nature et la portée de nos facultés, sur les causes psychologiques de l'erreur et sur les moyens de la prévenir. Toutefois, il ne s'aventura guère au delà de la simple logique, et le plus grand mérite de l'économiste napolitain est d'avoir le premier appliqué l'idiome vulgaire à des dissertations philosophiques : rapport bien superficiel, il est vrai, de son rôle intellectuel avec celui de Descartes.

Après lui, Romagnosi[2], esprit aussi brillant que solide, céda malheureusement aux entraînements

[1] Antonio Genovesi, célèbre économiste italien, né en 1712 à Castiglione, dans le royaume de Naples, mort en 1769. Ses ouvrages philosophiques portent les titres suivants : *Elementa scientiarum metaphysicarum*. Naples, 1743; — *De arte logica*. Naples, 1745; — *Meditazioni filosofiche*. Naples, 1758; — *Lettere academiche sulla questione se gli ignoranti sono più felici dei dotti*. Naples, 1764. Cet écrit est une réponse au fameux *Discours* de Jean-Jacques Rousseau. — *Logica della gioventù*. Naples, 1766; — *Delle scienze metafisiche*. Naples, 1766; — *Dykaeosine, ovvero scienza dei diritti e dei doveri dell' uomo*. Naples, 1767.

[2] Gian-Domenico Romagnosi, philosophe et jurisconsulte, né en 1761 à Salso-Maggiore, près de Plaisance, mort à Corfou en 1835. Voici la liste de ses principaux ouvrages: *Genesi del diritto penale*. 1791; — *Introduzione allo studio del diritto publico*. Parme, 1805; — *L'antica morale filosofia*. Milan, 1832; — *Dell' Insegnamento primitivo delle matematiche*. Milan, 1832; — *Che cosa è la mente sana*. Milan, 1827; — *Della suprema economia del umano sapere*. Milan, 1828.

de son siècle et se jeta dans le sensualisme. Erudit de premier ordre, mais surtout éminent jurisconsulte, il s'attacha de préférence aux questions qui concernent la morale et les sources du droit naturel. Mais il en méconnut le vrai caractère. Selon lui, le fondement de l'obligation consiste dans les rapports des choses, ce qui est une sorte de réalisme moral. La loi qui préside aux jugements pratiques n'est qu'une forme, une espèce déterminée de la loi en général. Or cette dernière peut être définie : « Une relation telle entre deux ou plusieurs puissances, que, ces puissances étant supposées, on puisse en inférer avec certitude la production d'un phénomène donné. » La loi naturelle est antécédente ou conséquente. La première est « un certain ensemble d'actions et de réactions entre la nature et l'homme, auquel, pour son plus grand bien, celui-ci doit obéir. » La seconde est « une collection de faits qui sert de règle à la volonté pour atteindre le meilleur et éviter le pire. » Enfin, le droit naturel a son fondement « dans la meilleure conservation de l'espèce humaine. » Ces quelques définitions suffisent pour faire pleinement comprendre les vices du système de Romagnosi. Il substitue le fait à la loi, et méconnaît le caractère propre de l'obligation en la confondant, d'une part et dans son élément subjectif, avec le désir raisonné du bonheur; de l'autre, dans son principe objectif, avec l'harmonie des êtres. L'harmonie n'est en soi ni bonne ni mauvaise : elle ne saurait donc être le

fondement de la morale. Lorsque nous lui attribuons la première de ces deux qualités, c'est à la conscience seule qu'elle en est redevable. Un concert de vices, un ensemble de crimes, pour être étroitement lié dans toutes ses parties sous l'empire d'un certain but ou d'une certaine pensée, n'en sera pas assurément plus louable. Il est vrai qu'un tel concert ne méritera pas le nom divin d'harmonie. Mais qui donc le lui refusera? Sera-ce la raison? Non, sans doute, car pour l'intelligence, harmonie, concert, union étroite et indissoluble sont des expressions synonymes. Ce sera donc la conscience. Et en effet ce témoin intérieur objectivant son amour et sa haine, avec l'aide de la croyance, flétrissant l'union des vices, exaltant celle des vertus, donnera à l'une le nom de désordre, à l'autre celui d'harmonie. Le bien et le mal ne sont donc pas dans les choses, mais en nous-mêmes; ils ne dépendent pas de la nature, mais ils relèvent directement de notre conscience et de ses affirmations catégoriques, source exclusive du devoir.

D'autre part, donner pour fondement à la loi la plus grande félicité de l'espèce humaine, c'est prendre l'effet pour la cause, c'est substituer au sentiment immédiat et désintéressé du devoir une notion réfléchie, telle que la considération de l'ordre, ou un appétit égoïste, tel que l'intérêt personnel. Aussi le système de Romagnosi se rattache-t-il à ce fond commun des morales utilitaires où le dix-huitième siècle n'a que trop abondamment

puisé, et auquel le beau génie de Bentham est venu donner l'appui d'un talent de premier ordre et d'un caractère irréprochable.

L'économiste Gioja [1] appartient à la même école. L'étude des faits le préoccupe exclusivement; et dans son enthousiasme pour la statistique dont il a été peut-être l'inventeur, il n'hésite pas à appliquer cette méthode, selon lui universelle, aux sciences philosophiques. On devine aisément le succès d'une telle tentative. Il résulte de cette application illégitime d'un procédé utile en soi, une admirable collection de faits classés dans un ordre rigoureux, mais qui, bien loin d'épuiser le champ de la philosophie, n'en aborde pas même les premiers problèmes. Aussi cette science se réduit-elle pour Gioja à sa partie expérimentale; et les deux branches qu'il conserve sont la logique vulgaire et la psychologie, c'est-à-dire ce que l'on désignait à cette époque sous le nom d'idéologie.

Ermenegildo Pini [2] est un penseur original dont

[1] Melchior Gioja, célèbre économiste, né à Plaisance en 1767, mort dans la même ville en 1828. Outre sa *Filosofia della statistica* et son traité si connu *Del merito e delle ricompense*, il a publié encore quelques ouvrages se rattachant plus directement à la philosophie. Ce sont : *Il nuovo Galateo*. Milan, 1802; — *Logica statistica*. Milan, 1803; — *Elementi di filosofia all' uso delle scuole*. Milan, 1818; — *Ideologia*. Milan, 1822; — *Esercizio logico*. Milan, 1823.

[2] Ermenegildo Pini, né à Milan en 1741, mort dans la même ville le 3 janvier 1825, posséda les connaissances les plus vastes et les plus variées : les sciences naturelles, les mathématiques, la théologie, la métaphysique occupèrent simultanément sa haute intelli-

l'intelligence, un peu mystique, dédaigne les sentiers étroits de l'analyse, et s'élance, à l'aide de la synthèse, vers les hauteurs plus brillantes quoique moins sûres de l'ontologie. Par une hardiesse qui n'est pas sans exemple, il se place, dès le principe, au centre de l'essence divine; et là, déterminant *a priori* les rapports éternels qui doivent lier entre eux les membres de la Trinité, il prétend en déduire la règle unique de toutes nos connaissances. Selon lui, l'Etre divin est un organisme soumis à des lois fixes et immuables; et, comme chacune des trois personnes qui le composent, a contribué selon sa nature à la création de l'univers, il en résulte que les différents êtres doivent présenter le reflet de cet organisme suprême. Mais l'image peut être plus ou moins parfaite; et c'est précisément dans l'amplification indéfinie de cette ressemblance que réside la perfection. La morale n'est donc, dans sa partie théorique, que l'essence même de la Divinité, et dans sa partie pratique, que l'analogie de la créature avec Dieu, source éternelle de

gence. Malheureusement les préoccupations du théologien nuisirent quelquefois à l'indépendance du savant, conséquence presque inévitable pour l'esprit humain, qui n'est évidemment pas né pour l'encyclopédie. Ce que la science gagne en surface, elle le perd en profondeur; c'est là une de ces lois générales de l'intelligence auxquelles le génie seul a le droit de faire une glorieuse exception. Entré de bonne heure dans la congrégation des Barnabites, Pini remplit les fonctions de professeur au collége de Milan, et acquit dans cette carrière une réputation considérable. Le plus connu de ses ouvrages est la *Protologia analysim scientiæ sistens ratione prima exhibitam*. Milan, 1803.

toute vertu comme de toute félicité. Or le moyen le plus efficace et même le seul accessible à l'homme pour réaliser cette analogie, c'est l'amour. L'amour est en effet le lien essentiel de la Trinité : chacune des trois personnes accorde aux deux autres, et en reçoit sans cesse en échange une même effluve d'amour. Mais ce qui est une simple demande dans l'ordre des êtres infinis et divins, devient un ordre en descendant de Dieu à l'homme. C'est donc dans l'accomplissement de cette loi d'amour que consiste la moralité des actions humaines. Or, cette connaissance du premier principe ne saurait être l'apanage d'une créature finie, car la nature ineffable de Dieu dépasse infiniment la portée de notre intelligence. C'est donc à la Révélation seule que nous sommes redevables de cette notion suprême, sans laquelle nous ne pourrions absolument rien savoir. Aussi l'auteur, fidèle en cela à la tradition italienne, se déclare-t-il pour l'hypothèse d'un langage divin communiqué primitivement à l'homme et contenant le germe de toutes les vérités universelles et nécessaires.

Quel que soit le mérite des écrivains que nous venons de citer, c'est à l'époque contemporaine qu'était réservée la gloire de relever la philosophie italienne et de lui rendre une partie de son ancien lustre. Jusqu'alors en effet, les métaphysiciens s'étaient contentés de mettre en œuvre certains germes qu'ils trouvaient soit dans la tradition nationale, soit dans les philosophies étrangères; ils

travaillaient individuellement sans songer à constituer une école, et dans leurs recherches, l'érudition l'emportait de beaucoup sur le développement original de leur propre pensée.

Galuppi [1] fut le premier qui entreprit de philosopher par lui-même ; et tout en suivant d'assez près les principes posés par l'école écossaise, il sut conserver dans cette obéissance même une certaine liberté d'allures ; il osa critiquer ses maîtres, les commenter d'une manière souvent très ingénieuse, et réformer leur système sur des points importants. Il était trop Italien, et les traditions de l'ancienne philosophie étaient trop vivantes chez lui, pour qu'il pût consentir à renfermer, comme l'avaient fait Hutcheson et Dugald-Stewart, le vaste champ de la métaphysique dans les limites de l'observation psychologique. Il sut joindre avec bonheur les déductions rationnelles à l'expérience du sens intime; et les résultats auxquels il fut conduit par cette double voie sont, en général, marqués au sceau de la sagesse et de la modération, en même temps qu'ils se distinguent par l'exactitude et la profondeur. Cependant Galuppi ne fit, pour ainsi dire, que deviner la voie : son génie,

[1] Pasquale Galuppi, philosophe, né à Tropea, en Calabre, en 1770, mort en 1846. Il a professé à l'université de Naples et a été correspondant de l'Institut de France (Académie des sciences morales et politiques). Il a peu écrit. Ses deux principaux ouvrages sont les *Elementi di filosofia*. Messine, 1821, et les *Lettere filosofiche*. 1827. Un recueil de ses leçons a été publié d'après les notes de quelques-uns de ses disciples.

plus ingénieux que sublime, le rendait peu propre aux spéculations d'un ordre plus élevé; et soit réserve, soit impuissance, il ne s'éloigna jamais beaucoup des données de l'expérience. La psychologie rationnelle, la logique, la morale furent le cercle étroit d'où il ne tenta guère de sortir et dans lequel il déploya toutes les ressources de sa rare intelligence. Mais son exemple devait former des disciples plus hardis et mieux doués encore que leur maître pour les hautes spéculations de la philosophie.

Depuis le jour où la voix de Galuppi avait révélé à l'Italie la véritable méthode, on vit une activité extraordinaire succéder à la torpeur universelle. Les esprits, rebutés par les vaines subtilités, par les arides dissertations qu'on décorait dans les écoles du nom de philosophie, avaient conçu pour ce genre d'études une répugnance bien légitime. Le clergé seul s'y prélassait encore comme dans son propre domaine, et ses presses publiaient chaque année d'assez nombreux traités destinés à résoudre dans l'esprit de la plus pure orthodoxie catholique diverses questions de dogme, de politique ou de législation, toutes choses habilement confondues. Fidèle à la pensée du moyen âge, il persistait à considérer la philosophie comme l'humble servante de la religion. Il ignorait, du reste, à peu près complétement les nouvelles conceptions de la pensée moderne : les noms de Reid et de Kant étaient à peine parvenus jusqu'à lui, et quant à

Descartes, il se bornait à l'accabler de ses invectives, en faisant de lui un protestant et un schismatique. Les laïques le laissaient dire et ne songeaient même pas à lui répondre. Bien convaincus de l'inutilité de ces recherches d'où ils voyaient sortir éternellement les mêmes solutions, ils abandonnaient la science des idées pour des études d'une application plus directe aux besoins de l'existence. L'histoire, la jurisprudence, les sciences sociales, surtout l'économie politique étaient devenues les occupations favorites de l'intelligence italienne.

Les doctrines de l'école écossaise nettement exposées par Galuppi, furent pour l'Italie une véritable révélation. On comprit alors que la spéculation peut être dégagée de ses formes arides, et qu'en brisant les entraves scolastiques, en descendant des abstractions aux faits, de la théologie à la psychologie, et de la nature à l'humanité, elle pouvait devenir, entre les mains du parti libéral, un puissant levier d'émancipation. On se remit donc à spéculer; la philosophie reprit au sein des sciences le haut rang qu'elle avait perdu par la faute de ses ministres, et bientôt, d'un bout de la Péninsule à l'autre, on vit surgir de toutes parts une armée de philosophes. Ce mouvement, loin d'aller en déclinant, a pris chaque jour une importance nouvelle. D'abord renfermé dans les étroites limites de la population lettrée, il a passé de là dans l'esprit de la nation tout entière, il s'est fait peuple,

pour ainsi dire; il a préparé et enfin accompli la réforme constitutionnelle à laquelle le Piémont doit sa prospérité présente, et devra, sans doute, sa gloire future. Il a marqué dans la législation de ce royaume son ineffaçable empreinte. Qu'était-ce en effet que les Balbo, les Gioberti, que sont encore les d'Azeglio, les Cavour, sinon les plus illustres représentants de cette école italienne qui cherche ses fondements dans les profondeurs d'une doctrine philosophique? Ainsi, par un jeu bizarre de la destinée, ou plutôt par des raisons plus sérieuses que le hasard, l'avénement de la philosophie écossaise a été, en Italie comme en France, l'avant-coureur d'une transformation libérale opérée dans la monarchie.

Notre intention n'est point de passer en revue tous ceux qui, dans la Péninsule, reçoivent ou s'attribuent le nom de philosophes; cette tâche ingrate nous entraînerait, sans profit pour le lecteur, dans des développements trop considérables. Que lui servirait, en effet, de connaître les noms assez peu illustres des Poli, des Mancino, des Bianchetti, des Giuste, des Coste, des Dmwoski, des Liberatore, des Tapparelli, et d'une foule d'autres dont les doctrines mériteraient à peine une place dans un tableau beaucoup plus complet que le nôtre n'a la prétention de l'être, de l'état des idées en Italie?

Peut-être faudrait-il accorder un peu plus d'attention à Ausonio Franchi, qui représente aujourd'hui à Turin une espèce de doctrine rationaliste

imitée de Feuerbach, et qui mêle à ses principes spéculatifs certaines vues pratiques empruntées au socialisme français. Ces dernières semblent même l'emporter de beaucoup sur les premières. Mais quelle que soit l'estime que nous inspire l'intelligence vive, précise, le style rapide et animé de M. Franchi, c'est à peine si nous pouvons voir en lui un philosophe. Nous jugeons d'ailleurs inutile d'exposer à des lecteurs français une doctrine qui, tant dans ses principes que dans ses conséquences, est à peu près exclusivement française. Cette doctrine est ainsi hors du courant général de la pensée italienne ; elle est un rejeton de nos théories politiques les plus malsaines, et n'appartient pas plus à l'Italie que le palmier qui se trouve dans les serres du Jardin des plantes, ne peut être compté parmi les productions originales de la flore française.

Nous passerons donc sous silence tous les noms secondaires, et nous nous attacherons exclusivement à caractériser ceux de ces philosophes que leur talent et l'originalité de leurs idées ont élevés à la dignité de chefs d'école. Trois noms surtout nous intéressent à ce point de vue, ceux de trois hommes justement célèbres : Antonio Rosmini, Terenzio Mamiani, Vincenzo Gioberti.


ANTONIO ROSMINI-SERBATI

II

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

Biographie. — Psychologie. — Théologie naturelle. — Morale. — Politique. — Conclusion.

L'abbé Rosmini, qui se présente le premier à notre étude, est né, en 1797, à Rovereto, dans le Tyrol italien. Il a l'honneur d'avoir fondé par ses

[1] La partie biographique de notre étude sur Rosmini est empruntée principalement à une brochure publiée à Milan en 1855, très peu de temps après la mort du philosophe, sous ce titre : *Cenni biografici d'Antonio Rosmini*, etc., *raccolti dai sacerdoti dell' Instituto della Carità*. Des articles nécrologiques ont paru vers la même époque dans le *Spettatore* de Florence, l'*Armonia* de Turin, l'*Univers* de Paris, le *Weckly Register* de Londres. Enfin l'on peut consulter encore l'oraison funèbre prononcée le 1er août 1855, dans l'église du Mont-Calvaire de Domo-Dossola, par Vincenzo De-Vit. Mais une biographie complète de Rosmini comme citoyen, comme prêtre et comme philosophe manque encore à la littérature italienne contemporaine.

écrits une véritable école de philosophie nationale. Cette école, créée il y a trente années environ, compte encore de nombreux représentants parmi les écrivains les plus justement célèbres de la Péninsule. Le chevalier Sciolla en a porté les principes dans son enseignement public à l'université de Turin; et le grand Manzoni, chez lequel l'imagination du poëte et du romancier n'a point étouffé des qualités plus sérieuses, a consacré un ouvrage entier à la défense de cette philosophie[1]. Il suffit de citer ce fait pour s'assurer que Rosmini est encore aujourd'hui le chef d'un parti très respectable, et que ses opinions méritent, en conséquence, d'être prises en sérieuse considération.

La vie de Rosmini présente peu d'événements remarquables. Les recherches philosophiques pour lesquelles il montra, dès sa première jeunesse, un penchant décidé, remplirent ses loisirs sans le détourner des devoirs pratiques de son ministère, et il sut concilier constamment l'humble foi du prêtre chrétien avec le libre usage de la raison qui convient au savant et au philosophe. Trente volumes composés dans un intervalle de trente-cinq années supposent assurément des méditations longues et assidues. Et cependant, telle était la facilité et la richesse de cette haute intelligence, que, sans nuire à ces graves travaux, il sut encore trouver du temps pour le consacrer à des œuvres de charité,

[1] *La morale cattolica, con aggiunte ed osservazioni critiche.*

en faveur desquelles il fonda même deux congrégations religieuses : *l'Instituto della Carità* et *le Sorori della Providenza.* La première de ces deux fondations, l'œuvre la plus chère de toute sa vie, reçut en 1838 la consécration pontificale.

Le caractère moral de Rosmini est digne de la plus haute estime, et sans partager, à beaucoup près, des convictions qui ne sont plus de notre âge, on ne peut s'empêcher d'admirer la foi humble et sincère avec laquelle il sut conformer sa vie et sa doctrine aux prescriptions de l'Eglise. Il pouvait, s'il l'eût désiré, obtenir aisément les plus hautes dignités ecclésiastiques, mais soit humilité, soit prudence, il préféra toujours à ces positions moins heureuses que brillantes, une condition plus modeste qui lui permît de se livrer sans partage à ses études favorites. Cependant, en 1848, envoyé auprès de Pie IX avec une mission du roi Charles-Albert, il consentit à accepter les fonctions de conseiller du saint office pour l'instruction publique, que lui offrait la bienveillance du souverain pontife. Il accepta cette charge, plus pénible que glorieuse, parce qu'elle lui permettait de travailler encore au progrès de la science et à l'amélioration de ses semblables, les deux grandes préoccupations de toute sa vie. Heureuse l'Italie, si ces fonctions eussent toujours été placées dans des mains aussi sages que celles de Rosmini! C'était le temps, trop court, hélas! des réformes civiles et religieuses. L'esprit éclairé de Pie IX s'appuyait sur le génie de Rossi pour

inaugurer, aux acclamations de toute l'Europe, une politique modérée et libérale. On connaît le succès de ces tentatives. La révolution de 1848, cette étrange réaction d'un libéralisme équivoque contre le vrai libéralisme, débuta dans ses réformes par l'assassinat de Rossi, et ajouta un trait de plus aux exemples si nombreux déjà de la démence et de l'ingratitude des peuples. Rosmini suivit dans son exil le malheureux pontife dont il avait secondé les vues : il ne le quitta que pour se rendre à Naples, où il publia, en 1849, ses *Operette spirituali*. Ses ennemis, jaloux de la faveur dont il jouissait auprès de Pie IX, profitèrent de son absence pour le noircir dans l'esprit de son maître : ils l'accusèrent de tendances dangereuses au repos et à la dignité de l'Eglise, et comme de pareilles accusations trouvent toujours dans l'esprit défiant et ombrageux de la cour de Rome un accueil favorable, la congrégation de l'Index, ayant examiné l'affaire, ne balança pas à condamner les doctrines contenues dans le dernier ouvrage de Rosmini. Le philosophe supporta ce coup avec dignité. Quoiqu'il eût le cœur brisé d'une aussi noire ingratitude, il ne se permit pas un reproche, pas une plainte. Fidèle à son respect absolu pour les ordres de l'Eglise, il courba le front sous le coup qui le frappait : il alla même plus loin, trop loin peut-être, car il se mit à désavouer hautement les nombreux amis qu'un zèle indiscret avait portés à embrasser sa défense. Une telle modération devait avoir sa récompense. L'opinion

publique se déclara en faveur de Rosmini contre ses adversaires; bientôt on put agir pour lui auprès de Pie IX, et ce dernier, revenu de ses préventions, provoqua lui-même une nouvelle enquête; la congrégation de l'Index, réunie de nouveau, reconnut son erreur, et le 10 août 1854, le pape, aux applaudissements de toute l'Italie lettrée, prononça enfin le fameux « *dimittatur.* » Ceci, néanmoins, nous prouve une fois de plus combien il est difficile de rester philosophe sans cesser d'être catholique, et en même temps combien sont incertains et mobiles les oracles de ce tribunal, soi-disant infaillible, qui prétend faire passer les intelligences sous le joug de la papauté.

Lorsque la nouvelle de son triomphe parvint à Rosmini, il s'était déjà retiré à Rovereto, sa ville natale, où il passa dans la méditation et la retraite les six dernières années de sa vie. Son corps, épuisé par les fatigues de l'étude, par la souffrance morale, résultat combiné de ses peines privées et des malheurs de sa patrie, ne put résister aux atteintes de la maladie. Dès les premiers jours de l'année 1855, il se rendit dans la petite ville de Stresa, sur les bords du lac Majeur; et c'est là qu'il expira, le 30 juin suivant, entre les bras de ses deux plus illustres disciples, le professeur Pestalozza et le poëte Manzoni.

Comme écrivain, Rosmini se distingue par la clarté et la précision de son style, qualités bien essentielles assurément chez un philosophe. On

pourrait cependant désirer quelque chose de plus. Sa langue est pure sans être élégante, et à travers les formes modernes dont elle est revêtue, on y trouve encore je ne sais quel vestige de la sécheresse du moyen âge. Le syllogisme, à peine dissimulé dans la plus grande partie de ses ouvrages, s'y montre par moments dans sa nudité antique, et si le discours y gagne en clarté apparente, peut-être y perd-il en clarté réelle, car la forme scolastique a pour résultat de mutiler la pensée et de remplacer souvent les concrets par de vides abstractions. Un autre défaut que l'on peut reprocher à Rosmini, et qui tient, comme le précédent, aux habitudes contractées dans l'école, c'est l'excessive division des matières : la succession trop rapide des chapitres, des articles et même des fractions d'articles soigneusement distingués par des signes spéciaux a pour effet d'embarrasser l'esprit dans un dédale d'idées; il ne sait plus où chercher les faits principaux et il n'a sous les yeux qu'une pensée brisée, hachée, pour ainsi dire, en menus morceaux dont la synthèse est souvent pour lui une opération très laborieuse. Ce travail de compréhension serait bien diminué par des cadres plus larges, où les idées apparaîtraient dans leurs relations mutuelles, dans leur *complexus* harmonique. On se laisse, en outre, rebuter par l'abondance de notes souvent plus volumineuses que le texte qui chargent inutilement le bas des pages. Sans doute, il n'est pas sans intérêt de savoir ce que saint Thomas et saint Bonaventure

ont pensé sur un sujet donné; mais l'auteur aurait pu nous l'apprendre sans grossir son ouvrage d'un volume de citations. Un chapitre spécial ou quelques indications nettes et concises auraient suffi pour cela. Il faut de l'art en philosophie comme en toute chose, et Rosmini nous paraît l'avoir trop oublié. Tous ces défauts réunis font des trente volumes de Rosmini une lecture peu attrayante. Aussi faut-il quelque persévérance et quelque amour des sciences philosophiques pour s'y condamner. Cependant, la pensée qui se cache sous ces formes arides, est, malgré ses erreurs, assez riche et assez profonde pour payer largement les labeurs d'une semblable tâche. Ce système est, en effet, non-seulement l'un des plus complets, mais encore l'un des plus ingénieux qu'ait produits dans les temps modernes la pensée italienne, et il vaut la peine de l'exposer avec quelques détails [1].

[1] Cette exposition de la doctrine philosophique de Rosmini est empruntée dans sa plus grande partie aux trois ouvrages suivants : *Nuovo saggio sull' origine delle idee*. 3 vol. in-8°. Rome, 1830 ; — *Principi della scienza morale*. 1 vol. in-8°. Milan, 1831 ; — *Storia comparativa de' sistemi intorno al principio della scienza morale*. 1 vol. in-8°. Milan, 1837. Les œuvres complètes de Rosmini forment une collection de 30 volumes in-8°, publiée par les soins du libraire Pogliardi, de Milan. Parmi les traités les plus intéressants compris dans cette énorme édition, nous citerons *la Psicologia, la Teodicea, la Filosofia del diritto, la Filosofia della politica, l'Introduzione alla filosofia*, les *Opuscoli morali*, les *Operette spirituali*, condamnés par l'Index, *Vincenzo Gioberti e il panteismo, Il communismo e il socialismo, Il Rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal. T. Mamiani ed esaminato da Rosmini*, etc.

La partie la plus neuve et la plus intéressante de ce système est celle qui se rattache à l'ancienne question de l'origine des idées. Les philosophes de tous les temps qui ont abordé ce difficile problème peuvent se diviser, selon Rosmini, en deux catégories distinctes et même opposées. Les uns, tels que Locke, Condillac, les Ecossais eux-mêmes pèchent par défaut; c'est-à-dire que les principes dont ils disposent sont insuffisants pour enlever toute obscurité de la question proposée. Les autres, au contraire, et, parmi eux, Platon, Aristote, Leibniz, tous les grands noms de la science, pèchent par excès : cela signifie qu'ils admettent des éléments hypothétiques en plus grand nombre qu'il n'est nécessaire pour l'explication demandée. Les premiers, en réduisant tout à la sensation et à l'abstraction, se ferment toute issue pour atteindre les notions universelles et nécessaires. Aussi, dans l'impuissance où ils se trouvent d'en expliquer l'origine, ont-ils été conduits à méconnaître l'essence vraie de ces notions, en les réduisant à la qualité de faits sensibles généralisés. Les seconds, au contraire, pèchent contre le bon sens en admettant autant d'entités ou de virtualités innées qu'il existe d'idées ou de principes nécessaires dans l'intelligence. Or, la règle fondamentale de la méthode, dans cet ordre de recherches, consiste à reconnaître autant de postulats qu'il en faut pour expliquer les faits et à rejeter comme erroné et inutile tout ce qui dépasserait cette explication.

Pour Rosmini, comme pour Kant, toute la difficulté du problème consiste dans la possibilité du premier jugement, et cette possibilité démontrée, l'esprit humain n'a plus rien qui puisse l'arrêter. L'analyse du jugement est donc le premier pas de toute recherche philosophique sérieuse, et ce sont les résultats de cette analyse que nous avons à exposer.

L'essence du jugement consiste dans l'union d'un sujet individuel et d'un prédicat, d'une idée particulière et d'une idée universelle. Cette dernière ne peut provenir de l'expérience qui se meut dans la sphère des faits contingents, et n'atteint rien au delà de l'individuel. Elle ne peut être le résultat d'une opération de l'esprit, car toute opération intellectuelle vient se résoudre dans un jugement, en sorte que la question se pose de nouveau, jusqu'à ce que l'on arrive à cette première proposition dont la possibilité veut encore être démontrée. Ces deux explications étant écartées, l'une comme insuffisante, l'autre comme formant un cercle, il reste une dernière hypothèse, laquelle se trouve établie par l'exclusion des deux autres. Si toute connaissance est un jugement, et si tout jugement suppose une idée universelle; si, d'autre part, cette idée ne peut provenir ni des sens ni de la réflexion, il faut bien en conclure qu'elle est antérieure à tout exercice de nos facultés, en d'autres termes, qu'elle est innée. En sorte qu'il existe dans l'entendement humain au moins une notion

primitive, indispensable à la formation du premier jugement, et servant de condition à la connaissance dont elle est en même temps le premier anneau.

Cette idée primitive, cette lumière de l'entendement, qui fait plus que lui appartenir, puisqu'elle le crée, puisqu'elle allume, pour ainsi dire, en lui le flambeau de la vie, cette forme des formes, en un mot, doit être de toutes les notions, la plus universelle, par conséquent aussi la plus simple et la plus élémentaire, car la simplicité et l'universalité sont en raison directe l'une de l'autre. Elle doit entrer comme élément essentiel en tout jugement, en toute opération de l'esprit; elle doit contenir en germes toutes les connaissances futures, au moins dans ce qu'elles ont d'absolu et de nécessaire. Or, ces divers caractères conviennent éminemment, et ne peuvent convenir qu'à l'idée de l'être, par où il ne faut point entendre la simple appréhension d'un être concret et individuel, ni même l'idée générale de l'être réel, formée par une série d'observations et d'abstractions, mais le concept de l'*être* dans ce qu'il a de plus essentiel, de plus nécessaire, de plus universel. Cette notion suprême, lumière de la raison, est donc l'idée de l'*être possible*, universel, indéterminé, susceptible, par cela même, de recevoir ultérieurement toutes les déterminations, et de devenir ainsi le principe de nos jugements, quel qu'en soit l'objet ou la nature.

Cette seule idée suffit à Rosmini pour expliquer

tout ce que les métaphysiciens tirent de l'intuition de la pensée divine, tout ce que les psychologues cherchent laborieusement dans les profondeurs de la conscience individuelle. Elle contient en germe tous les principes régulateurs de la pensée, et va devenir successivement, sans sortir d'elle-même, cause, substance, finalité. Mais auparavant, il importe d'en fixer les véritables caractères.

L'idée de l'*être* est une idée. Toute idée est un acte de l'esprit. Il en résulterait que l'idée de l'*être* serait essentiellement subjective ; et la science dont elle assure la marche roulerait, sans pouvoir en sortir, dans le monde des phénomènes. Rosmini proteste contre cette conséquence. L'idée de l'*être possible* diffère de toutes les autres : la nécessité qui lui appartient est absolue ; ce n'est pas l'esprit qui la cherche et qui la découvre, c'est elle, au contraire, qui s'impose à l'esprit. Elle précède toute action du sujet, puisqu'une telle action n'est possible que par elle. Elle est donc objective par nature, et elle représente, dans chacun de nos jugements, l'élément apodictique et nécessaire. Les objections de Kant qui tendent à réduire au phénomène tout le réel de nos connaissances ne peuvent atteindre l'idée de l'*être ;* car, non-seulement l'objectivité et la nécessité de cette idée sont démontrées par l'intuition même dans laquelle elle se révèle, mais de plus sa simplicité exclut évidemment tout mélange d'éléments hétérogènes. Où tout est simple, il n'y a pas d'altération possible.

Le sujet pensant se borne à recevoir l'idée de l'*être*, sans qu'il lui soit permis d'en rien retrancher ou d'y rien introduire. La pensée est donc l'expression adéquate de son objet dont la réalité objective se trouve ainsi démontrée.

Les principes de contradiction et de cognition découlent immédiatement de l'idée de l'*être possible*, ou plutôt ils sont cette idée même, considérée dans son entité intellectuelle, car dire que « l'être est » et que « l'être n'est pas le non-être, » c'est simplement constater la présence de cette idée dans l'intuition. Quant au principe de causalité, il s'y trouve également compris, bien que d'une manière un peu moins évidente, et Rosmini se propose de l'en déduire par le raisonnement suivant.

Le principe de contradiction établit avec une certitude inébranlable l'opposition de l'*être* et du *non-être*. Il en résulte que le non-être ne peut agir, car l'idée de l'action enveloppe celle de l'être qui opère. Tout événement, tout fait qui commence est une action : tout fait qui commence implique donc l'idée de l'*être* et repousse par conséquent celle du *non-être*. L'auteur trouve dans cette déduction l'origine du principe de causalité. Il ne nous semble pas, quant à nous, que cette prétention soit justifiée, et le raisonnement nous paraît offrir tous les caractères du paralogisme.

En effet, partir de l'idée d'action pour démontrer le principe de causalité, c'est évidemment partir de ce qui est en question. L'idée d'action est une

notion complexe qui comprend bien, il est vrai, l'idée de l'être, mais qui ne la comprend pas dans la simplicité et la pureté de son essence idéale ; elle est une véritable synthèse entre les deux concepts de l'être et de la cause, et, par conséquent, il n'est point vrai que la seconde idée soit effectivement contenue dans la première. Si le raisonnement l'en a fait sortir, c'est que l'auteur, par un procédé familier aux logiciens, avait introduit dans les prémisses ce qu'il se proposait de retrouver dans la conséquence. Pour que la thèse fût vraiment démontrée, il fallait partir de la simple notion de l'*être possible*, la soumettre à l'épreuve de l'analyse et prouver que l'idée de cause s'y trouve implicitement renfermée comme un élément essentiel. Mais cette voie, l'auteur ne pouvait la suivre ; il se l'était fermée d'avance en considérant l'*être possible* comme une notion absolument simple. Dès lors, toute tentative pour en déduire les principes était condamnée d'avance au paralogisme. L'homme de Rosmini contemple par intuition l'idée de l'*être ;* il saisit par la perception les phénomènes extérieurs. Mais il n'y a entre ces faits et cette idée, entre cette perception et cette intuition aucune relation immédiate, et cette double contemplation est frappée d'une éternelle stérilité. Le problème subsiste donc tout entier, et la question n'a pas fait un pas depuis les solutions données par l'école écossaise. Il reste toujours à se demander comment l'homme en percevant les faits peut concevoir les causes, et

l'origine de cette idée mère est encore loin d'être suffisamment éclaircie.

Rosmini n'est pas plus heureux, lorsqu'il prétend tirer de l'idée de l'*être* la notion de la substance. Sa démonstration est à peu près semblable à celle que nous venons d'analyser et présente les mêmes défauts. Concevoir, dit-il, c'est concevoir *quelque chose*, car le néant ne peut être l'objet d'une pensée. L'entendement ne conçoit donc les choses qu'en tant qu'elles *sont*. Mais les qualités sensibles, tout en étant conçues par l'esprit, n'existent point en elles-mêmes. Il en résulte que l'entendement les conçoit dans un sujet, c'est-à-dire dans une substance. Donc enfin, en concevant les qualités sensibles, l'esprit conçoit la substance, en vertu de l'idée de l'*être* qui est en lui.

Le vice de ce raisonnement est palpable : en passant de la majeure à la mineure, l'auteur franchit la distance qui sépare l'ordre subjectif du monde objectif, et l'idée, de la réalité. En effet, de ce principe que l'esprit conçoit toutes choses en tant qu'elles sont, il faudrait conclure qu'il ne peut concevoir les qualités sensibles, sans les concevoir comme existantes. Maintenant, que, dans l'ordre réel, ces qualités soient dans un sujet ou qu'elles n'y soient pas, c'est ce qui n'importe point à la question présente. Nous cherchons, en effet, comment l'esprit conçoit les choses, et nous nous sommes placés pour cela au point de vue du sens intime et non à celui de l'observation extérieure.

S'il est vrai, comme l'avance l'auteur, que les qualités sensibles soient dans une substance, on n'a point le droit d'en inférer que l'esprit les apercevra dans leur entité de modes; et c'est précisément la nécessité de cette conception qu'il s'agirait de démontrer. La pensée tourne donc dans un cercle, et elle ne retrouve dans la conclusion l'idée de substance que parce qu'elle l'avait introduite à son insu dans la mineure, mode de procéder qui constitue en logique une pétition de principe.

Il semblerait, d'après ce qui précède, que l'auteur de ce système dût identifier entièrement l'idée de l'*être* et celle de la substance; car la seconde découlant de la première par voie de dérivation immédiate, ou n'étant que l'idée de l'*être* appliquée à la sensation, il en résulte qu'elles peuvent se convertir l'une dans l'autre. Cependant telle n'est point la conclusion de Rosmini. La crainte du panthéisme et de Spinoza, sans cesse présente à sa pensée, le préserve suffisamment de pareilles aberrations. La substance et l'essence se distinguent: l'essence est « tout ce que l'on pense dans l'idée d'une chose; » la substance est « l'acte par lequel cette essence subsiste réellement. » L'idée de substance comprend donc un double élément: l'un immuable, fondamental, permanent, l'*être;* l'autre variable et contingent, l'essence. Le panthéisme est ainsi écarté du système, mais, il faut bien le dire, ce n'est qu'au prix d'une inconséquence et presque d'une contradiction.

Après ces déductions faites dans l'ordre des idées universelles, l'auteur rentre dans le point de vue psychologique, et fonde sa distinction des substances sur les données immédiates du sens intime. Cette vue intérieure nous révèle deux catégories de faits qu'il est impossible de confondre ou de méconnaître : l'une comprend les faits dans lesquels nous nous sentons actifs, c'est-à-dire dont nous sommes à la fois le sujet et la cause ; l'autre comprend les phénomènes passifs de la sensibilité dont nous sommes bien encore les sujets, mais dont la cause est placée hors de nous et de nos organes. De là deux ordres de substances : la substance spirituelle qui est nous-mêmes et la substance corporelle qui nous appartient sans être nous.

Il reste à expliquer les rapports que soutiennent l'une avec l'autre ces deux substances indivisibles quoique distinctes. Notre âme est unie à un corps qu'elle reconnaît pour lui appartenir par l'action qu'elle exerce sur lui. Ce corps lui est connu de deux manières, d'abord, et d'une manière directe, par le sentiment fondamental de la vie, puis indirectement par l'intermédiaire des sens externes. La première connaissance est *subjective ;* la seconde est *extra-subjective* [1]. Le sentiment fondamental

[1] L'auteur écarte comme équivoque le terme d'*objectif* dont le sens, en effet, a bien varié dans les différents âges de la philosophie. Dans l'école de Descartes, il servait à désigner la réalité mentale des objets, c'est-à-dire cette espèce d'existence qui leur appartient en tant que pensés par l'esprit : ainsi le soleil est physiquement

est un mode permanent et substantiel de notre âme, qui persiste aussi longtemps que dure son union avec le corps. Analysé dans ses éléments, il se compose d'une partie identique, invariable, principe de la personnalité, et d'une partie mobile, sujette à de profondes et continuelles variations. Les sensations, dans leur partie affective, et en tant qu'elles modifient nos organes, ne sont que des modes transitoires de ce sentiment fondamental, auquel correspond une étendue interne, et, pour ainsi dire, *subjective*. Cette étendue n'a rien d'extérieur ni de perceptible, elle est le simple siége dans lequel se localisent toutes nos sensations. Cette aperception immédiate du terme organique trouve en elle-même sa preuve et défie tous les paradoxes du scepticisme. Aussi porte-t-elle dans notre esprit une conviction inébranlable.

La perception des corps étrangers a son fondement dans celle de notre corps propre, car nous percevons la force opposée à la nôtre dans le sen-

dans la nature et *objectivement* dans l'intelligence de l'homme qui le considère. Kant, détournant ce terme de sa première signification, l'a employé pour désigner l'existence réelle et *nouménique* des êtres par opposition à la connaissance *subjective* que l'esprit humain peut en acquérir. Cette dernière définition, aussi éloignée que possible de la précédente, a prévalu dans l'école moderne. Quoi qu'il en soit, nous ne saurions approuver le terme d'*extra-subjectif*, qui joint ensemble deux concepts contradictoires. Autant vaudrait dire *externe-interne*. Mieux vaut encore, à tout prendre, conserver l'ancienne expression. Elle est si généralement adoptée aujourd'hui, et le sens en est si bien fixé depuis Kant, qu'il ne reste plus guère d'équivoque.

timent subjectif de la modification qu'elle nous fait éprouver; et comme cette modification a pour terme l'étendue organique, en vertu de la similitude des effets et des causes, nous concevons la force qui nous modifie comme également étendue. Telle est dans ses éléments essentiels, l'analyse exacte du phénomène de la sensation.

La perception intellectuelle, fait primitif dans l'ordre de la connaissance, est elle-même une synthèse de l'intuition de l'*être* avec un fait antérieur, la perception sensitive, première aussi dans l'ordre ontologique, et la distinction entre ces deux faits marque la ligne de démarcation qui sépare la philosophie de la physiologie, limite rigoureuse que ni l'une ni l'autre de ces sciences ne sauraient franchir sans s'exposer à de graves erreurs, et sans manquer à toutes les règles de leur méthode.

Cette théorie, qui rappelle les *perceptions obscures* de Leibniz et les *sensations purement affectives* de Maine de Biran, prête le flanc aux mêmes objections. Evidemment, elle est le résultat d'une induction rationnelle et non le fruit de l'expérience: car il sera toujours impossible à l'esprit de déterminer ce que peut être une impression dont il n'a pas conscience, une sensation non sentie. S'agit-il d'une simple impression physique exercée sur un organe quelconque, conformément aux lois qui régissent la matière? ce sera un phénomène purement physiologique placé hors des conditions de l'observation directe et du sens intime. S'agit-il au

contraire d'un mode particulier de l'âme? il faudra qu'elle en ait conscience, car c'est là le seul critérium auquel nous puissions juger qu'une chose appartient à cette substance pensante qui est nous-mêmes. Si *nous* sentons, nous connaissons d'une science certaine ce mouvement intérieur de notre âme; et si nous ne le connaissons pas, c'est que *nous* ne sentons réellement pas. Notre corps peut être affecté d'une certaine manière, mais cette modification ne parvient pas jusqu'à ce témoin intérieur dont tous les actes sont des pensées. Cependant des arguments tirés de l'ordre rationnel semblent prouver en faveur des perceptions obscures. Peut-être ces divergences d'opinions ont-elles leur source dans une erreur sur la nature de la sensation. On veut y voir en général un phénomène complexe composé d'une matière et d'une forme: la matière est l'*affection pure*, la forme est la conscience que l'esprit acquiert de cette affection. Mais c'est là une analyse que rien ne justifie. La sensation est un mode *sui generis* du principe pensant, absolument irréductible et se présentant à l'œil du sens intime comme parfaitement simple. Voilà ce que les psychologues auraient dû reconnaître, au lieu d'introduire des distinctions rationnelles dans des faits qui ne relèvent que de l'expérience. Il est impossible à la pensée de découvrir un intermédiaire entre ce qui est senti et ce qui ne l'est pas, et lorsqu'elle se persuade l'avoir découvert, elle s'abuse elle-même et prend

pour des réalités les chimères de son imagination.

Je reviens à Rosmini : il s'agit de savoir comment se forme la perception intellectuelle ; en d'autres termes, comment est possible le premier jugement sur l'existence du corps, la première synthèse entre l'idée d'une cause ou d'un être et celle d'un phénomène sensible ? C'est ici qu'apparaît dans toute sa vertu surnaturelle le principe qui sert de base à l'édifice du savoir. Sans l'idée de l'*être* indéterminé, éternellement présente à l'esprit humain, une telle association serait restée à jamais impossible, et, faute d'un prédicat universel, le premier jugement n'aurait pu se produire. Mais l'esprit, associant dans sa pensée, l'intuition de cette idée première avec la perception du phénomène, a formé entre l'une et l'autre une synthèse indissoluble. La notion de l'*être possible,* objet de l'entendement, a perdu son indétermination : elle est devenue, en se transformant, celle d'un être réel, d'un individu existant. En même temps, le phénomène qui n'était encore pour nous qu'une ombre sans consistance, illuminé par cette lumière surhumaine, a pris tout à coup aux regards de l'intelligence la profondeur et la solidité qui lui manquaient. La nature s'est révélée, et le monde des corps a pris rang à côté de l'univers spirituel, les lois de la matière, auprès de celles de l'esprit.

Le temps et l'espace sont les deux concepts métaphysiques par excellence. Leur entité mystérieuse a, dès l'origine, exercé la sagacité des philo-

sophes. Mais ils ne se sont pas accordés sur leur véritable nature. Quelques docteurs du moyen âge et de la renaissance leur ont attribué une existence distincte de toutes les choses finies; d'autres, et parmi eux des esprits du premier ordre, tels que Clarke et Newton, n'ont pas hésité à en faire les organes de la sensibilité divine, *sensorium Dei;* plusieurs, après Leibniz et Wolf, les ont considérés comme des notions relatives : ils ont réduit le temps à l'ordre des successions et l'espace à l'ordre des coexistants. Enfin Kant, poussant plus loin encore la profondeur de l'analyse, a reconnu dans ces deux idées les formes essentielles de notre sensibilité et de notre pensée. Il les a privées de toute réalité objective, en leur laissant toutefois un empire absolu sur le monde subjectif.

Rosmini passe en revue toutes ces solutions, dont aucune cependant ne peut le satisfaire. D'une part, il dénie aux réalistes l'existence distincte et séparée de ces deux êtres intellectuels; de l'autre, il en soutient contre Kant l'objectivité, et s'efforce d'établir cette thèse par des arguments qu'il croit sans réplique. L'idée de temps contient un élément contingent et un élément nécessaire. Le premier est donné par la perception qui nous représente l'action comme limitée. Cette limite, abstraite par la réflexion, devient la notion de la durée, c'est-à-dire de la succession, notion contingente et par conséquent variable, finie. Mais la durée seule ne constitue point le concept du temps, qui se présente

au contraire à l'esprit sous le caractère d'une absolue continuité. L'idée de temps se forme par la synthèse de la durée contingente avec l'idée de l'*être possible :* elle est donc à la fois adventice et innée; elle est *a priori* sans toutefois s'affranchir des lois de l'expérience; elle a son origine dans le phénomène et son achèvement dans le noumène; elle est, en un mot la fusion du concret et de l'abstrait, de l'*être* réel et de l'*être* idéal.

Les mêmes déductions et les mêmes caractères conviennent également à l'idée d'espace, dont les sens nous fournissent l'élément variable; mais qui tire sa continuité de la synthèse de ce premier élément avec l'idée de l'*être possible*.

L'origine assignée à ces deux notions explique et résout les contradictions qu'y découvre la pensée. L'indéfinie divisibilité du temps et de l'espace dépend de l'élément phénoménique et sensible, leur continuité et leur identité dérivent de l'*être* universel qui en est le fondement nécessaire.

L'idée de l'*être* étant la vérité absolue, étant, pour ainsi dire, l'essence de toute certitude sensible ou intellectuelle, ne peut être sujette à erreur. Les principes de causalité, de substance, de finalité qui découlent immédiatement de cette vérité première, sont mis ainsi à couvert contre toutes les attaques du scepticisme et de la philosophie critique. Non seulement, ils ne dépendent point du sujet, mais l'objectivité en est d'une évidence telle qu'elle s'impose à l'esprit en dépit des théories

paradoxales qui la nient. L'erreur ne peut trouver sa place dans ce qui est absolu et nécessaire; elle ne devient possible que dans la sphère où se meut la volonté. C'est au libre arbitre que doivent être imputées toutes les fausses synthèses, toutes les analyses mal faites, toutes les inductions précipitées; car, c'est à lui qu'il appartient de suspendre le jugement de l'esprit et d'appliquer à toutes les idées la règle infaillible de l'évidence, en les considérant à la lumière de l'*être* et des principes apodictiques qui en dérivent. D'ailleurs, si la volonté obscurcie par l'ignorance ou affaiblie par l'inaction, n'a pas l'énergie nécessaire pour poursuivre la vérité, il suffit qu'elle s'abandonne aux directions de la société chrétienne, c'est-à-dire, selon l'auteur, à l'autorité de l'Eglise au sein de laquelle cette vérité brille éternellement de la plus haute évidence.

L'erreur de l'école allemande contemporaine, et, en général, celle de toute l'école moderne détournée par Descartes de la véritable méthode, consiste dans le choix du point de départ que ces philosophes prennent dans l'acte de l'esprit, c'est-à-dire dans une pensée subjective, individuelle, et non dans l'objet de la pensée. Car le second précède le premier, non-seulement dans l'ordre ontologique mais encore dans l'ordre psychologique. Sans l'objet pensé, l'acte qui le pense ne pourrait avoir lieu : c'est donc une notion objective et non un fait subjectif qui sert de premier terme au

développement de l'intelligence, de premier principe à la philosophie.

En faisant de toutes nos idées autant de formes de la sensibilité ou de la pensée, Kant n'a pas seulement méconnu la nature apodictique de ces notions; il a de plus détruit la possibilité de la connaissance condamnée à ramper éternellement sans secours dans le monde des phénomènes, sans pouvoir atteindre cette réalité, objet de tous ses désirs. En outre, l'analyse de Kant est manifestement incomplète, puisqu'il s'est arrêté aux formes inférieures sans s'élever jusqu'à la forme suprême, jusqu'à cette idée de l'*être possible,* objet immanent de toute pensée.

Fichte, en réduisant toute la réalité aux pensées du *moi* individuel, en faisant ainsi créer l'objet par le sujet, est resté fidèle à la méthode de Kant. Mais ce profond esprit s'est abusé étrangement lorsqu'il a cru pouvoir placer le point de départ de la science dans l'activité de la pensée qui se replie sur elle-même. Une opération de l'esprit peut bien avoir pour objet une opération antérieure, mais elle ne peut se prendre pour terme de son action, elle ne peut être à la fois sujet et objet, pensée réfléchissante et pensée réfléchie, car il y aurait progrès à l'infini, et l'acte premier de l'intelligence deviendrait incompréhensible. Cette difficulté n'a pas échappé à l'esprit clairvoyant de Fichte. Aussi a-t-il imaginé, pour la résoudre, un certain sens spécial, une certaine faculté mystérieuse que la

nature, dit-il, ne donne pas à tous les hommes, solution qu'on peut considérer comme un vrai désespoir philosophique. Mais de cette absurdité même ressort une vérité féconde, c'est que la réflexion n'est point un fait premier dans le progrès de l'intelligence, car elle suppose au moins deux conditions nécessaires, une intuition intellectuelle et un sentiment. Ces deux éléments réunis forment la perception la plus simple qui sert ensuite de terme à la première réflexion. C'est donc dans l'objet et non dans le sujet, dans la notion pensée et non dans l'acte qui la pense que se trouve le fondement inébranlable de toute vraie philosophie.

Fichte était parti d'une dualité primitive que des intelligences plus aventureuses ou plus conséquentes que la sienne devaient chercher à résoudre dans une unité supérieure. Car l'esprit humain est logique jusque dans ses erreurs, et il ne les abandonne qu'après en avoir exprimé les dernières conséquences. Le disciple le plus illustre du professeur d'Iéna, Schelling, place le point de départ de l'esprit dans un *moi* de sentiment, principe absolu de toute pensée comme de toute existence. Ce sentiment est la source du *moi* et du *non-moi* de Fichte et donne ainsi à la philosophie cette unité qu'elle rêvait. La marche de l'esprit allemand est aussi claire que possible, et son progrès est incontestable, si c'est un progrès de révéler les conséquences absurdes ou dangereuses enveloppées dans la fausseté d'un principe. Tout ce qui est

clair, tout ce qui est logique, même dans le champ de l'erreur, est une conquête véritable pour l'esprit humain. Kant s'était arrêté au *moi* phénoménique, Fichte avait posé par postulat un *moi* nouménique et nié le phénomène. Schelling prétend s'élever jusqu'à un *noumène* absolu produisant le *moi* et le *non-moi* phénoméniques. Tels sont les trois moments de la méthode critique, les trois degrés qu'elle devait successivement franchir pour se reposer dans le panthéisme.

Ce *noumène,* dans lequel viennent s'identifier, sans se confondre, le sujet et l'objet, l'idéal et le réel, dans l'unité duquel se résolvent toutes les contradictions, et qui réunit dans son identité les différences des choses, c'est l'absolu, le divin; c'est le dieu de Schelling. Mais c'est en vain que ce philosophe nous le présente. Nous ne reconnaissons pas dans cette idole le Dieu vivant et saint que la conscience et le christianisme nous révèlent. Il y a entre Dieu et la nature une opposition qu'il est impossible de méconnaître. La notion de l'une est positive et réelle; celle de l'autre est toute nominale et négative. L'infini, l'absolu échappent à notre pensée, et il serait contradictoire qu'elle pût les saisir ; mais il n'est pas nécessaire à la foi, et la raison elle-même ne demande pas que l'Etre divin nous soit connu dans son essence réelle ; il suffit que nous possédions des signes infaillibles de son existence. L'absolu donc n'étant point connu en lui-même, mais seulement dans son essence nomi-

nale, tout système qui prend son point de départ dans la notion de cet inconnu, se jette par cela seul dans des combinaisons hypothétiques et arbitraires. Il y a plus : en faisant de l'absolu le sujet commun des choses finies, Schelling pèche contre l'une des premières lois de la logique qui nous enseigne la répugnance des contraires : cette répugnance est telle que toute théorie qui voudrait les réunir dans le même sujet, contiendrait le plus monstrueux des paralogismes.

Après cette critique sommaire de la métaphysique allemande [1], Rosmini tourne ses armes contre l'école éclectique française, et lui reproche, entre autres choses, de comprendre dans le fait primitif de conscience la notion positive de l'infini. Selon lui, en effet, l'idée d'une cause absolue et infinie n'est point nécessaire à la première perception. Ce phénomène intérieur analysé rigoureusement au

[1] On remarquera sans doute avec quelque surprise que, dans cette critique, le nom de Hegel ne se trouve pas mentionné une seule fois. Et cependant le *Nuovo saggio sull' origine delle Idee* fut publié en 1830, et l'on sait que la *Logique* du célèbre panthéiste allemand avait, dès 1812, produit une sensation immense dans le monde philosophique. Cet oubli ne saurait donc être involontaire : il n'a pas sa source dans l'ignorance. Mais, s'il est volontaire, quel en est le motif? Rosmini a-t-il dédaigné cette pensée étrangère qui se présentait revêtue de formules abstraites et d'une phraséologie obscure? N'a-t-il pas reculé plutôt devant les difficultés d'une réfutation que sa propre méthode rendait peut-être impossible? C'est là une question que je me pose sans essayer de la résoudre. Quoi qu'il en soit, volontaire ou non, cet oubli n'en constitue pas moins une lacune grave dans la critique des systèmes entreprise par Rosmini.

point de vue psychologique, donne bien un concept imparfait de l'illimité dans l'idée de l'*être possible*, élément essentiel de toute pensée ; mais entre cette notion vague et la connaissance positive d'un être infini existant d'une existence actuelle, il y a une distance qu'il est imprudent de méconnaître. Le sens intime ne nous enseigne pas non plus que la perception du *moi* et celle du *non-moi* soient indissolublement liées l'une à l'autre, en sorte que l'une de ces notions soit nécessairement comprise dans l'appréhension de la seconde. Enfin, dans le jugement primitif, ce n'est pas nous-mêmes que nous percevons, mais l'idée de l'*être*, objet immanent de notre pensée. Car l'élément premier et nécessaire de la connaissance ne se trouve pas dans le sujet qui connaît, mais, au contraire, dans l'objet qui est connu. La triple perception de M. Cousin est donc une hypothèse *a priori* que rien ne justifie et qui ne trouve pas sa confirmation dans les données immédiates de la conscience.

Voici donc, selon Rosmini, quelle est la marche régulière de la science. Constater par l'intuition la primauté, la nécessité et l'universalité de l'*être possible* est le point de départ naturel de toute recherche philosophique. Vient ensuite la déduction des idées contenues dans cette première notion et qui en sont comme les dépendances immédiates. Cette recherche constitue la *protologie* ou science des principes. Cela fait, l'esprit humain descend aux applications, et d'abord à la psychologie,

science mixte, composée en partie de faits sensibles, en partie de principes rationnels. Elle comprend, d'une part, la distinction et le dénombrement de nos facultés; de l'autre, l'analyse exacte des phénomènes intellectuels, et en particulier du premier de tous, du phénomène de la connaissance. De ces profondeurs, la science s'élève, par la force de la méthode synthétique, jusqu'aux problèmes les plus sublimes de la théodicée, pour la solution desquels elle s'éclaire d'ailleurs de toutes les lumières que lui fournit la théologie révélée. Mais ici encore, l'idée de l'*être* est la base du progrès synthétique, et Rosmini, fidèle à l'esprit de son système, prétend asseoir sur cette simple notion considérée en elle-même, une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. Voici de quelle manière il cherche à établir cette démonstration.

L'idée de l'*être*, objet de l'intuition primitive, se présente à mon esprit comme nécessaire, absolue, immuable. Aussi ne peut-elle être produite en moi, ni par ma puissance personnelle que je sens limitée, ni par aucune force semblable à la mienne, c'est-à-dire limitée et finie. Elle demeure donc inexplicable aussi longtemps que la pensée ne s'élève pas, au-dessus des conditions inhérentes à l'être créé, jusqu'à la puissance absolue. L'idée de l'*être*, considérée dans l'esprit qui la contemple, est un effet nécessaire : un effet nécessaire suppose une cause infinie, et puisque l'effet existe, il faut

bien que cette cause infinie qu'il suppose existe pareillement.

D'autre part, l'idée de l'*être* est produite en moi par un objet actuel, lequel, pour ne se manifester qu'à mon esprit, n'en est pas moins intrinsèquement nécessaire et immuable. Un tel objet est une substance. Il existe donc une substance spirituelle, infinie, intelligible par elle-même, et cette substance, identique à la cause également infinie dont l'existence vient d'être démontrée, forme avec elle un seul et même être qui est Dieu.

Cette démonstration diffère, pour la forme plutôt que pour le fond, de l'argument célèbre dans l'école sous le nom de preuve de l'Etre parfait déduite de son idée. Cependant la rigueur de cette preuve ne nous paraît pas à l'abri de toute objection. Et d'abord, dans la première partie de la démonstration, l'idée de l'*être,* qui sert à établir l'existence de la cause première, n'est pas aussi pure, aussi dégagée de tout élément sensible que le suppose Rosmini. En effet, ce n'est point en sa qualité d'*idée*, mais en sa qualité de *fait* que la notion de l'*être* implique l'existence d'une cause infinie ; et comme fait intérieur, cette notion sort de la sphère des principes *a priori* pour tomber dans le champ de l'expérience. L'homme aperçoit en lui une idée nécessaire ; il la constate comme un phénomène intellectuel qui lui appartient. Puis, appliquant à ce phénomène le principe de causalité, il en déduit la nécessité d'une cause également absolue. Mais, s'il en est

ainsi, le raisonnement n'est plus *a priori :* l'expérience y joue un rôle, la réflexion du sujet y entre pour une part essentielle ; et ce n'est plus sur l'idée de l'*être* considérée dans son entité pure, c'est sur l'idée de l'*être* aperçue et constatée par l'esprit que repose la démonstration. Or, la réduire à ces limites, c'est évidemment l'anéantir, car, d'un phénomène individuel et subjectif, tel que celui de la pensée, on ne peut conclure à l'existence d'une cause extérieure ou nouménique, et la critique de Kant a creusé, entre ces deux ordres de notions, un abîme qu'il n'est plus permis de franchir.

Quant à la seconde partie de cette argumentation, elle prête le flanc à des objections plus graves encore. L'idée de l'*être* étant elle-même l'objet immédiat de la pensée dans l'acte de l'intuition, il n'y a pas lieu de supposer quelque autre réalité substantielle, différente de celle qui lui appartient en cette qualité. Et à supposer en effet qu'elle fût, comme le veut Rosmini, un mode d'une intelligence supérieure à la nôtre, la force de la logique ne nous forcerait-elle pas à remonter plus haut encore? Car la même raison qui nous a fait supposer l'existence d'une telle intelligence, nous en ferait supposer une seconde, puis une troisième et le raisonnement se perdrait dans un progrès à l'infini. Voici notre objection dans toute sa rigueur : — De deux choses l'une : ou bien, l'auteur de cette démonstration, en posant la réalité de la substance infinie comme impliquée par la seule présence en

nous de l'idée de l'*être*, n'a prétendu exprimer que cet axiome de bon sens par lequel à toute idée est présumée correspondre une réalité extérieure ; auquel cas la forme scientifique donnée à sa démonstration est frivole et illusoire, car il suffisait d'affirmer purement et simplement l'existence de l'être suprême ; — ou bien, se fondant sur l'absolue incompatibilité de l'idée de l'*être* avec les conditions bornées de notre esprit, il l'a considérée comme un certain mode d'une intelligence supérieure à la nôtre, en qui ou par qui il nous est donné de la percevoir. Mais, outre que la difficulté subsiste toujours, puisque, après tout, quelle que soit l'origine de cette idée, elle n'en est pas moins conçue par nous et devenue nôtre, il faut encore reconnaître que le mode d'une substance pensante ne saurait être qu'une pensée. L'idée de l'*être* est donc la pensée de Dieu ou de cet esprit supérieur dans lequel nous la contemplons. Or, s'il en est ainsi, on pourra appliquer de nouveau à l'intelligence divine les mêmes raisonnements qui ont servi pour la nôtre ; on affirmera l'existence d'un objet antérieur à l'acte de l'esprit, et c'est alors que l'on verra apparaître cette série infinie d'actes et de puissances, de pensées et d'êtres pensants que nous signalions tout à l'heure. Cette réfutation peut être employée contre le malebranchisme aussi bien que contre le rosminianisme.

Enfin cette démonstration, si elle était admise, pourrait porter des fruits que son auteur désa-

vouerait assurément, mais qui n'en paraissent pas moins découler logiquement des prémisses posées. Si la substance infinie est l'*être*, et si, d'autre part, l'*être* en soi constitue, comme il a été dit plus haut, le principe substantiel et permanent de l'essence des êtres finis, il en résulte que cette substance spirituelle qui est Dieu, pénètre, non plus seulement comme cause, mais encore comme élément intégral dans chacun des individus qui composent la création. En se révélant à l'esprit par l'intuition, Dieu crée la pensée; en s'unissant à lui par la perception, il produit la connaissance et crée l'univers sensible et matériel. Il est l'agent perpétuel et unique de tout ce qui s'accomplit dans le monde; ou, pour mieux dire, le monde n'est que la manifestation à la fois permanente et successive des germes contenus dans la substance divine.

Si ces conséquences n'appartiennent pas à Rosmini lui-même, trop pieux et trop sage pour s'abandonner à de telles aberrations, on ne peut méconnaître dans quelle étroite parenté elles se trouvent avec l'ensemble de son système. Y a-t-il lieu de s'en étonner? La méthode suivie par le philosophe italien est celle qui conduit forcément au panthéisme. Jamais, en prenant son point de départ dans l'universel, le circuit des idées ne parviendra à retrouver l'individu; jamais, dans son progrès *a priori*, la raison ne pourra se rencontrer avec les données immédiates du sens intime. En vain une heureuse inconséquence fera-t-elle repousser aux philosophes

ces funestes erreurs, en vain s'efforceront-ils de rendre à la conscience sa place légitime, le besoin d'unité, plus fort que leur prudence, et l'énergie logique des idées entraîneront malgré eux leur système vers les conséquences qu'ils redoutent. Les disciples terribles qui ne manquent à aucune doctrine, avoueront ce qu'ont nié les maîtres, et l'intelligence humaine n'abandonnera ce principe qu'après lui avoir arraché jusqu'à ses derniers aveux.

Il nous reste à parler des recherches de Rosmini relativement au principe de la morale, recherches qui ne sont pas la partie la moins originale ni la moins intéressante de sa philosophie.

La loi morale, selon ce philosophe, « est une notion de l'esprit par laquelle on juge de la moralité des actions humaines, et selon laquelle on doit agir. » Elle est donc à la fois théorique et pratique. Cette première notion sert de fondement à tous les jugements moraux. Mais comme il n'y a de jugement qu'en vertu de l'idée de l'*être possible*, c'est aussi cette idée qui constitue l'essence de la loi morale, et le précepte essentiel de cette loi peut s'exprimer ainsi sous sa forme la plus générale : « Suis dans tes actes la lumière de la raison. »

C'est par le désir que l'homme conçoit d'abord l'idée de perfection; puis cette notion s'élabore, se transforme par la réflexion, se dégage peu à peu de tout élément sensible et ne conserve plus que

son élément rationnel. La perfection ainsi conçue est, pour chaque chose, ce qui est conforme à son essence. Une chose est d'autant plus parfaite qu'elle est plus rapprochée de son type idéal, qu'elle renferme moins d'éléments de dissolution, en un mot, qu'elle a plus d'*être*. L'*être* et le bien sont donc deux expressions, deux aspects divers d'une seule et même vérité. Le mal est la privation mais non la négation de l'*être*, car une telle négation serait le néant, et le mal a encore, malgré le caractère tout négatif de son essence, quelque chose de positif et de réel par le rapport qu'il soutient avec l'idée de l'*être*.

L'*être* est donc le bien en soi, absolu, universel, principe de tous les biens particuliers. Le bien moral est le bien absolu, en tant qu'il est voulu par l'homme. Le premier précepte de la loi morale perd ainsi de sa généralité et de son indétermination, pour prendre une forme plus précise et mieux appropriée à la pratique. « Veuille ou aime l'*être*, partout où tu le connais, dans l'ordre qu'il présente à ton intelligence. »

L'acte moral est essentiellement positif : il tend à l'*être* sans réserve ; et comme les objets matériels ne peuvent être, pour une intelligence, que les moyens et non le terme de l'effort, l'acte moral doit avoir pour objet final le bien d'un être intelligent. Mais ce bien ne saurait être que le bien absolu, objet infini et éternel de la pensée, fondement universel de tous les biens particuliers.

De là un nouveau précepte dérivé des précédents : « Aime les êtres intelligents, non pour eux-mêmes, mais pour leur fin suprême qui est Dieu. »

Tel est donc l'ordre hiérarchique des préceptes moraux. Le premier et le plus simple fixe le fondement théorique de la loi; les deux autres déterminent ce principe dans ses applications pratiques, et le dernier achève et couronne tout l'édifice en plaçant dans l'essence divine le but et le terme final de l'action morale. — Cherche l'*être*, — aime Dieu, sont deux préceptes identiques dans leur contenu; mais le premier s'adresse à la raison pour la convaincre, le second à la volonté pour la déterminer.

Puisque la loi morale se résout en préceptes, et que ces préceptes ont pour caractère de persuader et non de contraindre, il faut en conclure que cette loi suppose la liberté, et il reste à chercher dans quel moment de l'acte moral, intervient l'action du libre arbitre. Ce n'est assurément pas dans l'intuition de l'*être*, puisque cette intuition est absolue et nécessaire; ce n'est pas davantage dans l'action extérieure qui dépend bien, il est vrai, de la volonté, mais de la volonté déjà soumise et déterminée. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher le rôle du libre arbitre, et par suite le mérite ou la culpabilité de l'agent. Or, entre l'acte externe et l'intuition, se place un nouveau moment du progrès moral, que l'auteur désigne sous le nom d'*estime pratique* et dans lequel il trouve le fondement de la responsabilité. Voici, en effet, dans quel

ordre se succèdent les éléments constitutifs de l'opération morale exactement analysée :

D'abord l'intuition de l'être, nécessaire et par conséquent infaillible ; puis la réflexion volontaire s'exerçant sur cette première intuition, réflexion qui peut être erronée lorsqu'elle ne se trouve pas exactement conforme à l'intuition, lorsqu'elle croit reconnaître dans l'*être*, objet de la pensée, des attributs et des caractères qui ne lui conviennent réellement pas. Jusque-là cependant, il n'y a encore rien de proprement moral, quoique l'esprit soit en possession de la vérité ou de l'erreur par l'exercice volontaire de sa réflexion. Mais ce second moment de l'impératif est suivi du jugement pratique qui affirme l'identité de la connaissance réflexe et de la connaissance intuitive, et comme ce jugement peut être suspendu par la volonté, il en résulte qu'il est libre et que dans cette détermination réside l'essence de la moralité. Enfin le jugement pratique est accompagné d'une affection de l'âme, l'*amour pratique*, qui entraîne l'assentiment de la volonté, et détermine par elle le phénomène extérieur. C'est alors seulement que l'acte moral se trouve accompli dans tous les éléments qui le constituent.

On voit par ce qui précède que la valeur de l'acte réside dans la conformité de l'intuition directe et de la connaissance réflexe ; or, comme la première est la vérité même, il en résulte que la vérité est le principe essentiel de la morale.

L'*obligation* réside, pour chaque individu, dans

la convenance rationnelle de se prononcer à lui-même ce qu'il connaît et rien de plus. Elle se manifeste par le *remords*, douleur interne, d'une nature toute spéciale, qui suit toujours le mauvais exercice de la volonté.

La *conscience morale* est un jugement spéculatif sur la moralité du jugement pratique et sur ses conséquences.

Le *droit* est la propriété de chacun. Il répond à une obligation négative ou prohibitive qu'on peut désigner sous le nom de devoir de justice, par opposition au devoir de charité auquel ne répond aucun droit. Le sujet, en tant que tel, ne peut être le principe d'une obligation, car tout ce qui n'est pas général n'est pas moral. Mais, considéré comme objet, il devient le principe de toute une catégorie de devoirs, les devoirs envers nous-mêmes.

Après avoir résolu, comme nous venons de le voir, la plupart des questions qui rentrent dans le domaine de l'*Ethique*, Rosmini passe à la critique des différents systèmes qui se sont produits sur ce sujet aussi important que difficile. Ces systèmes, selon lui, ont une erreur commune : c'est d'avoir méconnu les caractères spéciaux qui distinguent l'ordre moral, et d'avoir confondu cet ordre, ceux-ci avec la nature, ceux-là avec la sensibilité ou avec la raison. Ces systèmes se divisent encore en deux catégories, selon qu'ils cherchent les fondements de l'ordre moral dans l'essence du sujet ou dans celle de l'objet. Les premiers, les moralistes sub-

jectifs, sont les plus éloignés de la vérité; tels sont non-seulement les sensualistes, les épicuriens, les cyrénaïques, tous les partisans d'une morale égoïste et intéressée; mais encore des philosophes dignes d'ailleurs de la plus haute estime : les Ecossais qui font consister la morale dans le témoignage d'une faculté spéciale; enfin Kant lui-même qui en cherche le fondement dans l'autonomie de la volonté, sans s'apercevoir qu'il se jette ainsi dans des concepts contradictoires, faisant déterminer l'arbitre par l'arbitre, et confondant la loi avec l'être qui doit lui obéir.

Parmi les moralistes objectifs, c'est-à-dire parmi les philosophes qui ont cherché dans l'objet le fondement de la loi morale, les uns ont choisi un principe extérieur à l'homme, tel que l'autorité de Dieu ou celle d'un législateur. Beaucoup se sont bornés à indiquer les moyens qui sont en notre pouvoir pour connaître les titres de l'obligation, sans la définir d'une manière précise, sans remonter jusqu'à l'essence propre, jusqu'à la racine même de cette loi. Tel est, entre autres, le système de M. Cousin qui identifie la morale avec la vérité en général. Tel est encore celui de Wollaston qui, considérant les actes de la volonté comme autant de signes destinés à exprimer une certaine vérité idéale, fait consister le bien moral dans la véracité, et le mal dans le mensonge. Les actions sont bonnes toutes les fois qu'elles expriment l'essence de ce type absolu; elles deviennent mauvaises en cessant d'en

offrir la représentation adéquate et fidèle. Mais c'est cette vérité, c'est ce type idéal qu'il s'agissait précisément de définir dans leurs rapports avec la volonté, et tant qu'ils restent dans cette indétermination, ils ne répondent point aux questions que s'adresse l'esprit sur le fondement de la loi morale.

D'autres enfin, tout en posant le titre de l'obligation, en méconnaissent la veritable essence : ils le placent tantôt dans la nature divine, comme Reinhard, Ermenegildo Pini et quelques autres; tantôt, comme Jouffroy, dans la nature humaine considérée en général; dans les actions du sujet, comme Poelitz, et après lui le savant et pieux Gerdil; dans la propriété de l'objet, comme Oberrauch; dans les rapports des choses, comme Clarke; ou bien encore, dans le principe des fins, comme Martini, qui s'est, à cet égard, plus rapproché de la vérité que tous les autres ensemble.

Quels que soient d'ailleurs les mérites divers de ces systèmes, ils ont tous pour caractère commun de méconnaître le vrai fondement de la morale, tel que nous venons de le poser, c'est-à-dire : « la reconnaissance pratique de l'*être* selon son ordre. »

Ce principe satisfait à toutes les exigences de l'esprit, répond à toutes les questions, et illumine de sa clarté tout le champ de l'*éthique*. Il fournit d'une part, dans la réflexion volontaire, le moyen de connaître le titre de l'obligation; de l'autre, il pose ce titre lui-même dans la connaissance intuitive de l'être idéal, qui est aussi le bien en soi, le

bien universel et absolu. Enfin il embrasse également l'application du moyen au titre, c'est-à-dire la reconnaissance des données contenues dans l'intuition primitive, fait intellectuel qui pose l'obligation morale en acte.

Ainsi se résolvent, dans le système de Rosmini, toutes les questions que la philosophie peut se poser relativement aux fondements de l'ordre moral, et le cercle de l'éthique, jusque-là ouvert en plusieurs endroits, se trouve entièrement fermé. Mais la solution est-elle concluante? C'est ce dont il est permis de douter; car, malgré le talent et la sagacité dont l'auteur de cette théorie a fait preuve, elle n'en repose pas moins sur une évidente confusion. L'idée de l'*être* peut bien, en effet, servir de point de départ à l'intelligence, mais il est impossible à l'analyse la plus minutieuse de découvrir dans cette idée absolument rien qui ressemble au principe de la moralité. Entre une notion intellectuelle, telle que celle dont il s'agit, et ce jugement intime, profond, qui détermine nos actions et leur communique une valeur aux yeux de la conscience, il n'y a aucune relation appréciable. Disons mieux, ces deux faits, soumis au tribunal du sens intime, s'y présentent comme absolument hétérogènes. C'est bien vainement que l'auteur, pour échapper aux inextricables difficultés que soulève un tel principe, essaye de distinguer les divers moments de l'impératif. Une telle distinction dissimule la diffi-

culté au lieu de la résoudre. Voici en effet les objections péremptoires que nous opposons ou plutôt qui s'opposent d'elles-mêmes au système de Rosmini.

Si l'idée de l'*être possible*, c'est-à-dire, selon lui, si la vérité en soi, la vérité absolue, est le fondement de la loi morale; et si, d'autre part, l'intuition de cette idée est nécessaire, il en résulte que toute action est bonne et ne peut être autrement. Quel est en effet le progrès ascendant que l'on nous signale entre l'acte extérieur et le principe objectif de la loi morale? Le voici en peu de mots : l'action extérieure suppose l'*amour pratique*, c'est-à-dire cette affection particulière de l'âme par laquelle elle se repose avec complaisance dans la détermination qu'elle vient de prendre. Dans l'amour se trouve donc compris le *jugement pratique*, lequel enveloppe à son tour un double élément, l'un intellectuel, consistant dans la reconnaissance de l'*être*, l'autre pratique dans une certaine tendance à agir conformément à cette reconnaissance. Mais cette tendance n'est point absolument première, elle suppose un motif, une raison antécédente, et cette raison ne peut se trouver que dans un acte de l'esprit antérieur au jugement pratique. C'est donc dans cette opération préliminaire que réside la liberté, et par suite, la moralité de l'action. Sans cela, tout s'abîmerait dans une aveugle et inexorable fatalité.

Or, ce premier jugement est précisément celui que l'auteur désigne sous le nom de réflexion volontaire, et il consiste dans un acte de l'esprit qui

se replie sur l'objet de l'intuition. Cet objet, nous le savons, n'est autre que l'*être possible*, et nous savons aussi par ce qui a été dit précédemment, que la connaissance en est nécessaire, universelle, immuable. Il faut bien en conclure que la réflexion, soi-disant volontaire, qui a pour terme cette même notion, sera nécessairement conforme à l'intuition primitive. Et comment en serait-il autrement, si la notion de l'*être possible* est absolument simple? L'erreur ne peut porter en effet que sur la totalité de l'idée ou sur les éléments qui la constituent. Dans le premier cas, elle est déficiente et se nomme ignorance; dans le second, elle est efficiente, et, confondant les divers éléments de l'idée, elle est bien véritablement une erreur. Mais si l'idée de l'*être* est simple et nécessaire, n'est-il pas évident que l'une et l'autre alternative seront également impossibles? L'intuition et la réflexion ne pourront en conséquence se distinguer en rien l'une de l'autre, et l'erreur morale, c'est-à-dire le péché, ne trouvera plus sa place dans ce système. L'acte extérieur sera l'expression toujours identique de l'intuition primitive, d'abord aperçue par la réflexion, puis jugée pratiquement, et enfin réalisée par la volonté. Ainsi, dans cette analyse des moments de l'impératif, une seule chose manque, une seule est négligée, et c'est la plus essentielle : c'est l'impératif lui-même, c'est-à-dire ce principe *sui generis*, différent à la fois de la sensibilité et de l'intelligence, qui oblige et ne contraint point; qui peut

fournir à l'esprit un point de départ dans la formation des notions intellectuelles, mais qui se distingue de ces notions comme le fait se distingue de l'idée; le principe, de la conséquence; la réalité, des catégories abstraites sous lesquelles la considère la raison.

Le fait primitif de l'ordre moral est un sentiment, non une idée. Ce n'est point par la raison, ni par aucun exercice des facultés intellectuelles, que l'homme arrive à concevoir le mérite ou le démérite de ses actions. C'est là une connaissance immédiate, intuitive, qui ne peut se réduire à aucune autre, et dont on ne saurait méconnaître les caractères de simplicité et de spontanéité, sans l'anéantir. La conscience est donc tout autre chose qu'une simple faculté de juger, dans le sens intellectuel de ce mot. Elle n'est point soumise aux lois de la logique vulgaire : elle saisit directement les faits qui sont de son ressort, et s'y attache avec une puissance, une énergie tout à fait différentes de la simple certitude intellectuelle. C'est un sens interne, une sorte de révélation permanente et universelle, qui nous fait connaître avec une évidence parfaite la volonté du Créateur, en ce qu'elle a relativement à nous d'immuable et d'obligatoire. Confondre ces données immédiates avec les froides abstractions sur lesquelles travaille la raison, c'est méconnaître tous les caractères de la vertu morale. Le bien et le mal ne sont point, comme semble l'établir cette théorie, des notions *a priori*, et le ju-

gement pratique n'est point une déduction de ces prémisses hypothétiques. Le fait primitif, c'est l'amour, c'est la haine; c'est le sentiment instinctif d'approbation que nous éprouvons pour certains actes à l'exclusion de certains autres. Les notions viennent ensuite. Elles résultent d'un travail de l'intelligence qui élève ces sentiments d'affection ou de haine à une valeur absolue, et qui attribue ensuite aux abstractions dont elle est l'unique auteur, une réalité objective. Si l'idée était le principe de l'obligation, Bentham serait dans le vrai; et la morale se confondrait d'abord peut-être avec la science, mais enfin, et par une conséquence inévitable, avec l'égoïsme et l'intérêt personnel.

Un autre défaut de la morale de Rosmini, défaut qui n'est, du reste, que la conséquence du précédent, c'est qu'en annulant tout moyen d'apprécier la valeur de l'acte moral, elle supprime par suite la possibilité du repentir. En effet, si la valeur de l'acte réside dans la conformité de la réflexion avec l'intuition primitive, comment l'individu pourra-t-il apprécier cette ressemblance? Evidemment ce ne sera point par l'acte même dont il s'agit. Ce sera donc par un second jugement postérieur au premier, enveloppant l'intuition et la réflexion dans une même contemplation. Mais ce nouveau jugement, qui donc en assurera la certitude? L'individu sortira-t-il de lui-même pour confronter son erreur avec la vérité? Où prendra-t-il la science nécessaire pour reconnaître son ignorance? On le voit :

il faut renoncer à trouver un *criterium* moral, ou il faut transporter ce criterium hors de l'individu, dans une autorité constituée, telle que la société ou l'Eglise. C'est une conséquence devant laquelle ne reculerait pas Rosmini; et le plus illustre de ses disciples, Manzoni, le loue expressément d'avoir établi une théorie métaphysique qui ne peut se soutenir qu'avec l'aide de la révélation [1]. Ce sont là des louanges très sincères assurément dans la bouche qui les adresse; mais pour d'autres oreilles que celles d'un disciple et d'un ami, elles pourraient passer, non sans raison, pour une critique sévère et péremptoire de la méthode rosminienne.

Notons enfin l'absurdité d'une théorie qui place dans le remords le principe de l'obligation. Sans doute, cette souffrance intérieure qui suit les actions mauvaises, sert à confirmer le témoignage de la conscience. Mais là n'est point le fait essentiel de la morale; là n'est point l'essence de l'impératif. L'obligation précède l'acte, elle l'accompagne dans toute sa durée, et se fait encore sentir après qu'il a cessé d'être. Mais c'est sous sa première forme qu'elle est vraiment morale : elle se présente alors sous le type d'une force supérieure opposée à l'impulsion de nos désirs sensuels, nous poussant vers une certaine action et nous détournant de l'action contraire. Du résultat de cette lutte entre le devoir et l'appétit, entre la loi et la nature, et de la supériorité de l'un

[1] Manzoni : *La morale cattolica con aggiunte ed osservazioni critiche.*

ou de l'autre de ces deux éléments, dépend le mérite de l'acte moral. Cependant la victoire n'est jamais si complète que la puissance vaincue ne persiste encore après sa défaite, et ne manifeste sa présence de quelque manière; par un regret, si c'est la loi qui l'emporte sur la nature, par un remords si c'est, au contraire, la sensibilité qui triomphe de la loi.

Les défauts de Rosmini comme moraliste se retrouvent dans sa méthode psychologique, ou plutôt les premiers sont la conséquence directe et rigoureuse de la seconde. Il y a dans cette méthode une erreur fondamentale. Au lieu de partir, comme le fait, très sagement, selon nous, la psychologie moderne, du premier fait qui tombe sous la conscience de l'individu, et d'élever ainsi la science sur un fondement inébranlable, c'est, au contraire dans un élément *a priori*, dans une hypothèse antérieure à toute expérience que le philosophe italien va chercher son point de départ. Le sujet n'occupe pour lui que le second degré du progrès psychologique; c'est à l'objet qu'appartient le premier rang, et de cette méthode exactement suivie, résultent tous les vices du système que l'on peut désigner, comme celui de Malebranche avec lequel il offre plus d'un trait de ressemblance, sous le nom d'*idéalisme objectif*.

Il suffit pour le réfuter de le soumettre au creuset de l'analyse directe et de l'examiner à la lumière de la conscience. L'idée de l'*être possible*, loin d'être le point de départ de la connaissance,

est, au contraire l'un des derniers termes du progrès intellectuel. Elle est en effet la plus élevée des abstractions, et son apparition dans l'esprit, nulle chez la plupart des hommes, lente et tardive chez tous, suppose une longue série d'opérations antérieures. Sans doute la notion de l'*être* entre implicitement dans chacun de nos jugements; mais il n'est point permis d'en conclure que cette idée existait dans l'esprit antérieurement à toute expérience et qu'elle a été ainsi la source positive de notre développement intellectuel. Il suffit d'admettre avec Kant, que la forme de réalité absolue est une des lois essentielles de notre pensée, sans chercher à remonter jusqu'à l'essence inaccessible de cette forme, sans lui accorder, comme le fait l'auteur de ce système, une existence objective. Cette substitution de l'idée au fait et de l'intuition à l'aperception ouvre une large voie aux conséquences idéalistes. Comment, en effet, de cette notion indéterminée de l'*être possible*, arriver à celle de l'*être réel?* En vain appliquera-t-on la première aux perceptions, cette synthèse ne fournira rien au delà des éléments qui la constituent. L'auteur essaye, il est vrai, de résoudre la difficulté en admettant que l'idée de l'*être possible*, indéterminée en elle-même, se détermine dans l'acte de la perception, et devient ainsi l'idée d'un être réel. Mais c'est là un *postulatum* que rien ne justifie, et qui renferme même des affirmations contradictoires. L'idée de l'*être possible* étant simple et indéterminée dans l'objet qui la

constitue, ne peut éprouver le plus faible changement, la modification la plus légère, sans cesser d'être ce qu'elle était, sans s'anéantir, en un mot, pour céder la place à une idée nouvelle. Celle-ci ne sera point ainsi la transformation, mais plutôt la suppression de la première. Le phénomène de la perception, inexplicable dans toute théorie psychologique, devient donc impossible dans celle de Rosmini, et tous les arguments par lesquels il tente de l'expliquer *a priori*, ne font qu'en démontrer l'impossibilité.

Il semble du reste que le philosophe de Rovereto, tout en aimant à se transporter au sein de ces hautes abstractions, n'ait pas la force nécessaire pour s'y maintenir et pour rester fidèle jusqu'au bout aux lois qui les gouvernent. L'idée, telle qu'il la considère, n'est jamais parfaitement pure, et elle conserve toujours je ne sais quelles propriétés matérielles incompatibles avec sa vraie nature. Rosmini agit sur ces notions comme sur des substances physiquement et chimiquement composées; il les combine, les sépare, les transforme et leur applique à peu près les mêmes procédés d'analyse dont les sciences naturelles se servent dans leurs expériences. C'est ainsi que l'idée absolument simple, par hypothèse, de l'*être possible*, se trouve assujettie à certaines lois inexplicables d'allotropie et d'isomorphisme, en vertu desquelles elle devient tour à tour substance, principe, cause efficiente et cause finale. Or, il est évident que l'idée de l'*être*,

considérée à cet état d'abstraction, ne comprend absolument rien qu'elle-même; et qu'une notion ne saurait devenir quoi que ce soit, puisque le devenir implique un changement et que tout changement a pour base une combinaison.

Le philosophe italien est donc loin de pouvoir rivaliser sous le rapport de la faculté métaphysique avec les maîtres de l'école allemande qui excellent dans cette logique suprême, et qui, s'ils construisent dans le vide, produisent au moins des édifices admirables de forme, de proportions et d'harmonie. Quant à la faculté psychologique, quant à cette observation persévérante et délicate qui pénètre dans les secrets de la conscience et surprend le merveilleux mécanisme des forces intellectuelles et morales, c'est à la France et non à l'Allemagne ou à l'Italie qu'appartient le premier rang. En effet, si la science moderne a éclairci sinon résolu quelques anciens problèmes, écarté quelques-unes des difficultés qui embarrassaient sa route; si le domaine du sens intime est aujourd'hui infiniment mieux connu qu'il ne l'était à l'époque des grands systèmes de Descartes et de Malebranche, n'est-ce pas, après l'école écossaise, aux héritiers français de cette dernière école, n'est-ce pas à Maine de Biran, à Royer-Collard, à Jouffroy qu'elle en est redevable. Maine de Biran surtout est descendu avec une sagacité et une profondeur qui ne seront peut-être jamais égalées, dans ces obscures régions de la pensée où le travail intellectuel s'éla-

bore dans l'ombre et le silence sous le regard du *moi*. C'est lui qui, traçant à l'anthropologie sa légitime méthode, l'a dégagée des hypothèses ontologiques qui, depuis si longtemps, la détournaient de son but. C'est à lui qu'appartient la gloire d'avoir sinon découvert, du moins établi par des inductions rigoureuses l'union intime de la volonté et de l'individualité, et d'avoir démêlé avec une pénétration admirable ce qu'il y a d'actif et ce qu'il y a de passif dans le fait de la connaissance.

Rosmini, plus jeune de trente années environ que le psychologue français, mais imbu d'autres préjugés et élevé à une autre école, ne mérite pas, à beaucoup près, d'aussi brillants éloges. Sa pensée, encore embarrassée dans les méthodes scolastiques, s'en dégage avec peine et ne peut arriver à séparer d'une manière suffisamment nette les domaines limitrophes de la psychologie et de l'ontologie. Sa démonstration de l'existence de Dieu, fondée sur une idée, ne prouve également qu'une idée, et ne dépasse pas le cercle de la vérité subjective. La morale, faussée dans son principe, cherche en vain dans la notion intellectuelle de l'*être* l'autorité et la dignité qui lui appartiennent. L'emploi presque exclusif de la méthode synthétique remplace le concret par l'abstrait, le fait par l'idée, l'observation intérieure par des raisonnements *a priori*; et l'étude de l'homme, privée de toute règle fixe, n'est plus qu'une dépendance de la métaphysique.

Néanmoins, comme la clarté du soleil brille malgré les nuages, la vérité se fait jour à travers les préjugés et les erreurs qui tendent à l'obscurcir. Aussi se rencontre-t-il dans cette doctrine des observations souvent fines, quelquefois profondes qui sont dans l'ensemble du système comme d'heureuses inconséquences. Telle est, en particulier, l'ingénieuse théorie qui a pour objet le rapport fondamental de l'âme avec le corps, telles sont encore toutes les considérations relatives à l'analyse de la perception.

Ces théories partielles révèlent chez leur auteur une sagacité d'analyse dont il aurait pu faire un meilleur et surtout un plus fréquent usage. Mais à ce laborieux travail de la conscience individuelle, le philosophe italien a préféré les déductions rationnelles qui parcourent d'un vol infiniment plus rapide tous les degrés de la science; il a sacrifié la rigueur à l'élévation et la précision à l'étendue. Quelques aperçus heureux, quelques observations de détail ne peuvent racheter le vice fondamental du système. C'est en vain que l'idéalisme dédaigne et foule aux pieds l'expérience. Cette méthode, vulgaire à ses yeux, est la vraie. C'est à elle qu'appartient le privilége d'assurer les fondements de la science. La raison vient ensuite élever sur cette base les constructions les plus grandioses. Mais, si belles et si sublimes qu'elles nous apparaissent, leur éclat ne doit pas faire oublier le travail plus modeste qui les a préparées. Encore moins devons-

nous considérer cette préparation comme vulgaire et superflue. Car sans elle, l'édifice de la science, privé de son unique appui, est semblable à ces châteaux fantastiques qui abusaient les regards des paladins d'Arioste : il suffit d'en approcher le diamant sans tache de la conscience pour les voir s'écrouler de toutes parts et joncher le sol de leurs vastes débris.

Si maintenant nous descendons des principes de cette philosophie à ses applications, aux doctrines de Rosmini sur le droit, sur la société, sur la politique, nous trouverons dans la pratique le reflet des erreurs que nous avons signalées dans la théorie. Et comment en serait-il autrement, puisqu'il n'y a pas dans l'homme deux intelligences, l'une tournée vers les choses du ciel, l'autre vers celles de la terre? Le philosophe n'abjure pas ses principes en devenant citoyen, et il ne lui est pas plus possible d'oublier la première qualité que la seconde. Soit qu'il pense, soit qu'il agisse, il est tout entier dans chacun de ses actes, et la duplicité seule a pu établir entre l'homme et le penseur cette distinction subtile dont la politique a tant abusé.

Rosmini est parti en philosophie d'une suprême abstraction : c'est sur une abstraction aussi que se fonde sa doctrine politique. Cette papauté libérale dans laquelle il voit la prospérité de l'Europe, le salut futur de l'Italie, ce n'est point une donnée empruntée à l'expérience, c'est un rêve de l'imagi-

nation que démentent toutes les voix de la réalité. De cette conception chimérique découle toute une série de conséquences dont la solidité est fort contestable. Comme Pellico, comme César Balbo, comme Revel, comme tous ces chefs généreux du premier mouvement libéral italien, Rosmini a cru pouvoir concilier les réformes qu'il rêvait, avec la plus scrupuleuse fidélité aux principes du catholicisme. Erreur excusable sans doute, puisqu'elle a sa source dans les convictions d'une foi religieuse profonde; erreur grave cependant et dont les conséquences ont été, on le sait, bien funestes à l'Italie.

Il est étrange en vérité de voir tant de grands esprits, tant de nobles intelligences fonder toutes leurs espérances pour l'avenir sur la folle conception d'une papauté libérale, comme si ces deux mots réunis n'enveloppaient pas une flagrante contradiction. Il ne dépend pas du bon vouloir d'un pape, et l'exemple de Pie IX l'a suffisamment prouvé, il ne dépend pas de lui, disons-nous, de réaliser ce qui est impossible. L'autorité, en effet, ne peut se transformer en liberté sans s'anéantir. Toute réforme est pour elle une abdication; et Rome devenue une cité constitutionnelle, Rome soumise au régime représentatif, Rome ayant une chambre haute et une chambre basse, se dirigeant elle-même; Rome enfin, après une minorité de près de vingt siècles, recevant des mains d'un pape la robe virile, c'est là une de ces utopies qui ne supportent pas un instant d'examen. Si une telle Rome

était possible, ce ne serait plus assurément la Rome que nous connaissons, séjour et patrimoine de la papauté, et le catholicisme ne serait plus le catholicisme : ce n'est pas à dire pour cela qu'il cessât d'être le christianisme. Ce serait seulement une autre forme de christianisme. Le caractère d'infaillibilité que l'Eglise attribue au souverain pontife exclut dans les Etats romains toute représentation nationale, de même qu'il exclut, dans l'ordre des idées, toute tolérance religieuse, toute liberté de penser, toute critique et toute philosophie. Rome, le pape, l'index, le jésuitisme, les lois contre le sacrilége et contre le blasphème, toutes choses dont l'existence est inséparable; ou, pour mieux dire, ce ne sont là que les formes multiples d'un seul et même principe, l'autorité. Le catholicisme n'est pas un assemblage de divers éléments hétérogènes, c'est un édifice immense, harmonique, où tout est lié, où tout est à sa place, où chaque partie ne peut pas plus vivre séparée de l'ensemble, que l'ensemble ne peut se soutenir privé d'une seule de ses parties. Enlevez une pierre, une seule : tout s'écroule; et de ce splendide monument que le protestant Leibniz admirait comme le chef-d'œuvre de l'habileté humaine, il ne reste plus que d'informes décombres. Entre le catholicisme et la liberté, il n'y a pas de compromis possible; il faut nécessairement choisir l'un et rejeter l'autre. Mais remettre au pape la garde de la liberté, c'est, par une aberration inconcevable, con-

fier les clefs de la place aux mains de l'ennemi.

C'est cependant cette chimère, à peine digne d'une réfutation, qui a séduit, qui séduit encore en Italie tant de profonds penseurs. Ce qui nous paraît monstrueux est pour eux la seule combinaison possible, la seule garantie de durée pour l'indépendance de la Péninsule. En vain l'épreuve décisive de 1848 a-t-elle révélé de la manière la plus claire, toute l'impuissance de la papauté dans ses velléités de réforme libérale, en vain les espérances de l'Italie ont-elles été cruellement déçues, à cette malheureuse époque, par l'abandon inattendu de la cour de Rome, l'opinion persiste encore à associer dans ses rêves d'avenir, l'idée de la papauté avec celle d'une confédération italienne. Vieille utopie qui, débattue pendant tant d'années entre les Guelfes et les Gibelins, est encore aujourd'hui le premier et le dernier mot d'un grand nombre de politiques italiens.

C'est donc au pape que Rosmini confie le soin de réaliser les réformes libérales dont il attend l'aurore avec une confiance vraiment admirable. C'est au pape et à lui seul qu'il veut devoir la liberté du dedans et l'indépendance nationale. Avant ce signal divin qui, du haut du Vatican, doit retentir dans toute l'étendue de la Péninsule, il n'est pas permis au peuple d'entreprendre l'œuvre de sa délivrance. Toute tentative d'émancipation serait une atteinte portée au droit d'initiative du souverain pontife. Le peuple doit attendre, prier et se taire ; les

armes, les menaces, sont des moyens coupables qui déshonoreraient sa cause. En un mot, Rosmini veut pour l'Italie une résurrection et non une révolution. Il faut que la voix infaillible lui crie comme autrefois Jésus : *Lazare, sors du tombeau!* Alors seulement, le mort aura le droit de soulever la pierre du sépulcre, d'arracher de son front les lugubres bandelettes et de marcher de nouveau à la vie et à l'indépendance. Rêves admirables, sans doute, mais qui, pour le bonheur de l'Italie, ne valent pas la plus chétive théorie fondée, en vue de l'avenir, sur les conseils de l'expérience.

Du reste, l'on se tromperait fort si l'on prenait à la lettre ce mot de libéralisme appliqué aux idées de Rosmini; ou si l'on voulait juger des libéraux italiens, par ceux que nous honorons chez nous de ce titre. Rien ne ressemble moins à nos constitutionnels de 1830 encore tout imbus des idées de 89, que des libéraux de la catégorie des Balbo et des Rosmini. Ce dernier, par exemple, n'hésite pas à consacrer la légitimité du droit féodal, en s'appuyant sur une vieille distinction fort subtile assurément. L'homme, disaient les scolastiques, l'homme, dit après eux Rosmini, est composé d'un corps et d'une âme, d'une matière et d'une forme. En qualité d'âme, d'être spirituel, il n'appartient qu'à Dieu et au pape représentant de Dieu sur la terre; mais en qualité de corps, occupant un certain lieu dans l'espace, il n'est plus qu'un être physique et matériel, une chose, pouvant être

l'objet d'une propriété. Rosmini conclut de là que le seigneur est bien fondé en droit à réclamer sur le corps de ses vassaux une autorité pleine et entière et que ceux-ci sont coupables lorsqu'ils cherchent à s'affranchir de ce joug par toute autre voie que celle du rachat. En tout cela, les droits de l'âme sont sauvegardés, car on se souvient qu'elle est la propriété du pape. On se demande, en vérité, entre le droit du pape et le droit du seigneur, ce qui reste en propre à l'individu.

Ces tristes aberrations d'un grand esprit, ou plutôt ces funestes conséquences d'un faux principe, ne doivent pas nous faire oublier que Rosmini a rendu à la cause de l'indépendance italienne, des services réels. Ses timides aspirations vers une réforme ont encouragé des esprits plus hardis à suivre la même route ; et peu à peu, ce qui n'était qu'une humble et indécise prière est devenu une demande aussi ferme que catégorique. Il a rendu encore à sa patrie un autre service, mais celui-là, d'une nature purement négative. En développant l'idée guelfe, en persistant à rêver l'union étroite de la liberté et de la papauté, en contribuant enfin à l'application de cette idée, il a servi à mettre en lumière une vérité d'une haute importance. Il a appris à l'Italie que sa pensée faisait fausse route, que le pape n'est point le vrai pivot de sa centralisation future ; il lui a fait comprendre enfin que la contemplation du passé est une œuvre stérile, et qu'on ne construit pas un

nouvel édifice avec de vieilles ruines renversées et mises en poudre par le temps. Quand ce serait là le seul résultat de la vie de Rosmini, l'Italie devrait encore quelque reconnaissance à son zèle, comme elle doit d'ailleurs toute estime à sa parfaite sincérité.

III

TERENZIO MAMIANI

Biographie. — Méthode. — Psychologie. — Ontologie et Théologie naturelle. — Cosmologie. — Morale. — Conclusion.

Terenzio Mamiani, comte della Rovere [1], est né dans la dernière année du dix-huitième siècle, à Pesaro, jolie petite ville des Etats de l'Eglise, sur les bords de l'Adriatique. Poëte, homme d'Etat et philosophe, M. Mamiani a joué un rôle considérable dans les événements politiques qui ont, à plusieurs reprises, agité sa patrie; et son nom est encore aujourd'hui l'un des plus vénérés de ce que l'on nomme en Italie le parti national. Dès 1831, l'avénement du pape Grégoire XVI et les troubles qui en furent la conséquence immédiate, fournirent à Mamiani l'occasion de déployer son zèle pour la

[1] Des trois philosophes italiens à peu près contemporains, dont

sainte cause de l'indépendance. Ses talents incontestés et son dévouement bien connu à la chose publique lui valurent le périlleux honneur d'être nommé à Bologne parmi les membres du gouvernement provisoire. Les bataillons de l'Autriche, farouches auxiliaires du successeur de Jésus-Christ, ne tardèrent pas à étouffer dans son germe ce mouvement national. Ce ne fut pas cependant sans faire couler bien du sang chrétien sur la terre de la Papauté.

Fugitif et proscrit, Mamiani se retira à Paris où il passa dans l'étude et la retraite les longues heures de son exil. Cependant il conservait pour sa patrie malheureuse cet amour, ce culte même supérieur à

les doctrines nous occupent plus particulièrement dans ce travail, M. Mamiani est le seul survivant. En le plaçant immédiatement après Rosmini, nous avons suivi le progrès naturel des idées. En effet, quoique le libéralisme de M. Mamiani soit infiniment plus avancé que celui du philosophe de Rovereto, il lui ressemble cependant par son caractère de modération et de sagesse. Les excentricités, les variations mêmes du fougueux génie de Gioberti lui donnent une physionomie plus actuelle et, pour ainsi dire, plus vivante que celle de ses deux grands contemporains. — Les détails biographiques que nous donnons ici sont extraits en partie d'un article du *Dictionnaire des Contemporains* de M. Vapereau, complété et rectifié par une série de notes écrites de la propre main de M. Mamiani. Je me fais un devoir de présenter ici mes remercîments bien sincères à mon excellent ami, M. Amédée Bert, pasteur de l'Eglise française réformée à Gênes, pour l'obligeance qu'il a mise à faciliter ma tâche en me servant d'intermédiaire auprès de M. Mamiani. — D'autres renseignements sur la vie et les écrits de ce philosophe se trouvent dans le volume intitulé : *Scritti politici di Terenzio Mamiani* (Florence, 1853) et dans l'ouvrage de M. Zirardini : *Cento vite d'illustri Italiani,* publié à Paris par Baudry.

tous les événements, qui est une des plus nobles vertus de la race italienne. Le malheur n'avait point abattu son courage, et, au milieu de ses graves méditations, le but de l'indépendance nationale était encore de toutes ses préoccupations la plus chère, de tous ses vœux le plus ardent. Une brochure qu'il publia en 1839 sous le titre de *Nostro parere sulle cose italiane,* avait pour but de préparer ses compatriotes à ce grand bienfait par l'éducation graduelle des classes populaires. Pensée fort louable assurément, et qui met une barrière infranchissable entre le libéralisme de M. Mamiani et le parti révolutionnaire. Celui-ci entretient volontiers le peuple de ses droits : M. Mamiani se proposait avant tout de lui enseigner ses devoirs.

L'avénement de Pie IX au trône pontifical, et les espérances qu'il réveilla chez tous les cœurs italiens, le rappelèrent dans sa patrie. Il y revint avec joie, plein de confiance dans cette ère nouvelle qui s'ouvrait d'une manière si heureuse et si brillante sous la haute direction de la papauté libérale. Moment d'illusions, d'enivrement général, dont la durée, hélas! devait être bien fugitive. Les tristesses de 1848 ont fait payer bien cher aux Italiens leur joie de 1847.

Mamiani s'était rendu à Rome où il prit rang, dès son arrivée, parmi les chefs les plus considérés du parti libéral. Après la promulgation de la constitution, il consentit, non pas, il est vrai, sans quelque répugnance, à accepter un portefeuille dans le

ministère que présidèrent successivement les cardinaux Orioli et Saglia. Auprès de lui siégeait le trop célèbre Antonelli, alors enflammé d'un saint zèle pour la cause du progrès et de l'indépendance. Il arrive quelquefois que les idées passent et que les hommes leur survivent. Peut-être Dieu permet-il ces affligeantes palinodies pour inspirer quelque modestie à l'intelligence humaine, toujours portée à se complaire dans ses propres vertus : sous ce rapport, il n'est pas mauvais de lui remettre sous les yeux le triste spectacle de ses variations.

Les hésitations du souverain pontife, jointes aux exigences du parti mazzinien chaque jour plus influent et plus nombreux, rendaient la position de Mamiani très délicate. Son libéralisme inquiétait le pape, tandis que sa modération excitait les défiances de la foule. Le but de sa politique était du reste parfaitement clair. Il voulait avant tout l'indépendance de l'Italie assurée au dehors par l'expulsion définitive de l'étranger, maintenue au dedans par l'établissement de la monarchie constitutionnelle et par une confédération offensive et défensive entre tous les Etats de la Péninsule ; trois idées qui inspiraient à la cour de Rome, non sans motifs, un effroi inexprimable. Le ministère et le pape étaient donc fort loin d'être d'accord. Un manifeste du gouvernement lu dans une séance de l'assemblée des députés, donna lieu à une interpellation du prince de Canino, qui posa fort nettement la distinction déjà établie par l'opinion publique entre la

volonté du souverain et celle des ministres. Ce programme ministériel avait été lu et approuvé par Pie IX, qui l'avait même apostillé de sa main. Cela n'empêcha point le saint-père de le désavouer plus tard et dans des termes peu modérés. L'histoire anecdotique de ce document a été racontée avec une scrupuleuse exactitude par M. Farini dans son ouvrage *Lo Stato romano* [1]. Le pape demandait au ministère de réunir dans les mêmes mains le portefeuille des affaires civiles et celui des affaires ecclésiastiques. Le ministère refusait de se prêter à cette exigence, qui annulait en fait toutes les réformes déjà obtenues. Les journaux politiques se mêlèrent de cette affaire et l'*Univers*, selon sa coutume, se jeta dans la mêlée avec des intentions fort peu conciliantes. Bref, après avoir offert une démission deux fois refusée, le cabinet dont Mamiani faisait partie se retira définitivement devant le mauvais vouloir évident du souverain pontife. Quoique ses bonnes intentions eussent été constamment paralysées par une résistance occulte, il avait cependant réussi à réaliser quelques améliorations utiles. De ce nombre furent l'institution du conseil d'Etat, la loi communale, le projet d'un portefeuille de la Bienfaisance publique; enfin, dans l'ordre matériel, Rome lui doit l'établissement des télégraphes et celui du système décimal, deux progrès que la politique timorée de l'ancien régime aurait pu lui faire désirer longtemps.

[1] Liv. III, c. IX.

A la suite de ces malheureuses divisions, Mamiani quitta Rome momentanément et se retira à Turin où il fonda avec la coopération de Gioberti et de quelques hommes influents la société dite de la Confédération italienne dont il fut l'un des trois présidents.

En novembre 1848, l'assassinat de Rossi et la fuite du pape précipitèrent une catastrophe que les esprits judicieux avaient depuis longtemps prévue. Mamiani revint à Rome, et avec un patriotisme dont il faut lui savoir gré, il accepta les dangereuses fonctions de ministre des affaires étrangères. Il avait alors pour collègue l'abbé Rosmini, un philosophe comme lui mais non pas de la même école. Les circonstances étaient difficiles: la fuite du pape rendait la situation bien délicate pour un libéral modéré. Mamiani essaya de maintenir dans le gouvernemcnt une apparence de légalité. Dans l'impossibilité où il était de sauver l'Italie des divisions intestines, il espérait au moins lui épargner les dangers de l'anarchie, et maintenir la révolution dans les bornes de la modération. Malheureusement, les événements étaient plus forts que sa sagesse. Débordé par les excès du parti mazzinien, il dut renoncer à opposer à ce torrent gonflé de passions le frein d'une doctrine politique; et au mois de décembre 1848, lassé d'une vaine résistance, voyant d'ailleurs sa popularité compromise, il donna sa démission avec un de ses collègues.

Nommé quelques mois plus tard membre de la

Constituante romaine, il s'opposa avec force, dans le sein de cette assemblée, au projet de loi qui décrétait la déchéance du pape et la proclamation de la République. Ses efforts étant restés inutiles, comme l'on devait s'y attendre, il se retira le jour même de l'installation du gouvernement républicain. Cependant, il resta dans Rome spectateur attristé des malheurs de sa patrie. Au dehors, les désastres de l'armée piémontaise, les progrès des bataillons autrichiens, au dedans l'anarchie, les excès de tout genre, excitaient dans cette âme généreuse de terribles angoisses. Aussi ne se montra-t-il pas opposé à l'idée d'une intervention française : remède dangereux, mais remède nécessaire peut-être pour sauver la malheureuse Italie de son double ennemi, l'Autriche et la révolution. Néanmoins, quand cette intervention se fut réalisée, quand le pape fut rentré à Rome par la brèche, avec l'aide des baïonnettes étrangères, Mamiani quitta définitivement sa patrie et se retira à Gênes, où il reçut du gouvernement sarde des lettres de nationalité.

Ce fut à peu près vers cette époque que le trop illustre Mazzini, attachant, non sans raison, un très haut prix à se concilier un homme d'un aussi rare mérite que le philosophe de Pesaro, le pressa d'entrer dans la Société de la Jeune-Italie. Mamiani repoussa nettement ses ouvertures, et, dans une note que nous avons sous les yeux, lui-même déclare considérer les principes de cette société comme

très funestes à la cause de la nationalité italienne.

En 1856, Mamiani fut choisi par la ville de Gènes, sa nouvelle patrie, pour la représenter à la chambre des députés. Depuis cette époque, il n'a cessé de faire partie de cette assemblée, au sein de laquelle ses talents, son passé, la noblesse de son caractère, lui assurent le rang le plus honorable. A Turin, comme à Rome, ses principes sont demeurés les mêmes; l'indépendance, l'unité de l'Italie sont les vœux de son âge mûr comme elles ont été les rêves de sa jeunesse. Aussi sa parole et son influence ont-elles toujours été employées à soutenir la politique nationale du roi Victor-Emmanuel et de son illustre ministre, le comte Camille de Cavour.

Tels sont les incidents les plus remarquables d'une vie toute d'abnégation et de sacrifices, qui, malgré la diversité des temps et des circonstances, pourrait se résumer en deux mots: dévouement à la gloire et aux libertés de l'Italie.

Nous ne terminerons pas cette courte biographie sans transcrire textuellement une note rédigée par M. Mamiani lui-même, et qui contient une histoire sommaire de sa pensée philosophique:

« La pensée de M. Mamiani s'est développée sous trois formes différentes. Au commencement, il cherchait une philosophie positive fondée sur une combinaison systématique des données de la raison et de l'expérience. C'était l'idéal constamment poursuivi par Romagnosi et Galuppi; c'est

d'après cet idéal qu'a été conçu l'ouvrage publié en 1836 : *Del Rinnovamento della Filosofia antica Italiana.* Plus tard, pour parer les coups mortels du scepticisme, pour combattre son esprit énervant et funeste, il essaya de reproduire sous une forme nouvelle la philosophie du sens commun; cette seconde phase produisit successivement trois ouvrages : le livre *dell' Ontologia e del Metodo*, les *Dialoghi di scienza prima* (1846) et les *Principi della filosofia del diritto.* Enfin, dans ces derniers temps, l'auteur s'est flatté d'arriver à une philosophie dogmatique toute fondée sur la démonstration. C'est un platonisme pur qui prétend construire la science *a priori* et prouver d'une manière rigoureuse la réalité objective des idées. Voyez dans la *Revista contemporanea* les articles intitulés *Confessioni d'un Metafisico*, et les réponses à M. della Cella et au professeur Luigi Ferri[1]. »

[1] Outre ces ouvrages d'une importance capitale, M. Mamiani a publié encore plusieurs œuvres secondaires. Les *Poeti dell' eta media* (Paris, 1848) sont un recueil de poésies classiques, précédées d'une longue préface et accompagnées de notes. M. Mamiani est lui-même un digne enfant de la muse italienne; l'édition la plus complète de ses poésies est celle de M. Lemonnier (Florence, 1857). Parmi ses autres ouvrages qui concernent plus directement la philosophie, il faut citer les traités suivants composés par l'auteur pour l'Académie philosophique de Gênes, dont il fut le fondateur : *Della impossibilità d'una scienza assoluta; — Del bello in ordine alla teoria del progresso; — Del uso della metafisica nelle scienze fisiche; — Sull' origine, natura e costituzione della sovranità; — Del dritto di proprietà*, etc. Quant au livre *très important* (*Del Papato*) dont parle le Dictionnaire de M. Vapereau, et qui aurait été publié à

Nous aurons à revenir dans le cours de ce travail sur ces diverses formes qu'a successivement revêtues la pensée de M. Mamiani. Disons tout de suite que la première et la seconde sont de beaucoup les plus intéressantes à nos yeux. Le livre *del Rinnovamento* marquait un progrès sérieux dans la direction de la pensée italienne : la psychologie jusque-là négligée faisait un premier effort pour reprendre à côté de l'ontologie la place et la méthode qui lui appartiennent; à l'*a priori* pur de Rosmini succédait une heureuse combinaison du raisonnement et de l'expérience. Tout en comprenant et en respectant les motifs allégués par M. Mamiani, nous ne pouvons nous empêcher de regretter qu'il se soit arrêté en si beau chemin. Si des préoccupations étrangères à la science n'étaient venues troubler le progrès méthodique de sa pensée, il aurait très probablement donné à sa patrie une philosophie originale, exempte de ces conséquences extrêmes propres aux systèmes exclusifs. Le platonisme pur qu'il nous promet en échange ne peut nous satisfaire, car c'est là, selon nous, une doctrine jugée. Quant à ces espérances d'une science démonstrative qui ont déjà séduit tant de belles intelligences, nous ne pouvons partager la confiance de l'auteur; nous croyons, au contraire, que la nature même des

Paris en 1851, M. Mamiani déclare que cet ouvrage n'existe pas. Une courte brochure publiée par lui en 1850, et dans laquelle ce sujet se trouve incidemment traité, a pu induire en erreur l'auteur de cet article, qui renferme d'ailleurs quelques autres inexactitudes.

choses les rend absolument irréalisables. La pensée italienne s'était rapprochée de Kant avec M. Mamiani : c'était un grand pas de fait sur la route de la vérité. Nous craignons que l'exemple de ce grand esprit ne la ramène de nouveau dans les voies jusqu'ici trop fidèlement suivies de l'ancien dogmatisme.

Mais il est temps d'abandonner les généralités pour aborder directement l'étude de cette importante philosophie.

Nous avons rencontré chez Rosmini le phénomène d'un grand esprit embarrassé dans des méthodes usées, et s'épuisant à cultiver un champ à jamais stérile : nous trouverons chez Mamiani, qui lui a succédé dans la haute direction de la pensée italienne, des facultés, sinon plus riches, du moins plus utilement employées. Les préoccupations de la pensée moderne ne sont point étrangères à Mamiani ; et, bien qu'il conserve encore le respect, inhérent au génie italien, pour la tradition philosophique et religieuse de sa patrie, on sent chez lui quelque chose de vivant et d'actuel qui manquait à son illustre devancier. La philosophie de Rosmini est, pour ainsi dire, sans date ; elle appartient à tous les âges de l'époque moderne ; elle pouvait naître après saint Bonaventure et saint Thomas comme après Leibniz et Kant ; et sans la partie critique qui l'accompagne, sans quelques formes de style qui attestent une époque plus récente, rien

dans le fond des idées ne s'opposerait à ce qu'on lui assignât cette date reculée.

Il n'en est point ainsi de Mamiani : il sait être de son siècle sans en partager toutes les opinions; et, tout en critiquant vigoureusement certaines tendances, on sent que sa pensée a profité des idées mêmes qu'il prétend combattre. Cette différence de points de vue se montre dès les premiers pas. Mamiani est, de tous les philosophes italiens, le seul peut-être aux yeux duquel le génie de Descartes ait su trouver grâce; et, bien qu'il lui préfère Galilée dans les sciences physiques, Kepler dans les mathématiques, et Campanella en philosophie, il n'en professe pas moins pour ce grand esprit une estime et une considération sincères. Le but avoué de Mamiani est de fonder en Italie une école de philosophie vraiment nationale, c'est-à-dire de renouveler dans l'époque moderne la tradition philosophique de la renaissance, en renouant le fil de la déduction au point où l'ont laissé les maîtres de la science, saint Thomas, Pomponazzi, Césalpin, Bruno, Campanella. Voilà, s'écriera-t-on, une tendance bien peu progressive, et si tel est le dernier mot de la pensée de Mamiani, comment donc justifie-t-il les éloges que vous lui donnez?

Il importe d'expliquer cette apparente contradiction. Mamiani, il est vrai, s'appuie sur la tradition; mais ce qu'il cherche dans ces vieilles doctrines, ce qu'il y découvre ou croit y découvrir, ce ne sont pas les théories, choses essentiellement

variables et passagères, c'est surtout, c'est même exclusivement la méthode, seul élément constant qui se trouve dans ces différents systèmes. Et cette méthode qu'il va chercher si loin, c'est précisément la méthode moderne, c'est-à-dire cet heureux mélange d'analyse et de synthèse, d'observation et de raisonnement qui laisse à chaque faculté son rôle, à chaque principe sa place, à chaque ordre de faits ou d'idées le genre d'évidence qui lui est propre. Cette méthode, selon lui, est la méthode naturelle, celle que Dieu lui-même enseigne à chaque homme venant au monde : elle n'est pas spéciale, mais universelle, et propre à tous les arts comme à toutes les sciences. Elle n'est pas le résultat d'une découverte, le fruit d'une théorie rationnelle : elle précède, au contraire, non-seulement toute doctrine positive, mais encore toute connaissance, tout exercice de la pensée. Aussi la science qui s'occupe d'en fixer le vrai caractère doit-elle être empirique et n'accepter d'autres principes, d'autres axiomes et d'autres définitions que les données communes du bon sens.

En ouvrant les écrits de Mamiani, on est surpris tout d'abord de voir figurer au rang des philosophes, et parmi les chefs de ce que l'auteur nomme la tradition italienne, des naturalistes, tels que Galilée; des navigateurs, tels que Christophe Colomb; des physiciens, tels que Léonard de Vinci; enfin des érudits, tels que Muratori. La cause de ces anomalies apparentes tient au point de vue de l'au-

teur, qui considère ces grands esprits, non sous le rapport des recherches spéciales qu'ils avaient en vue, mais sous celui de la méthode qu'ils ont suivie. Leurs écrits sont, pour ainsi dire, le commentaire humain de cette loi naturelle; leur vie, leur histoire intellectuelle en sont l'application la plus parfaite. C'est là que le philosophe pourra trouver la confirmation de ses analyses, et vérifier les découvertes de sa conscience. Or, quel est le résultat de cette étude à la fois directe et réfléchie, historique et individuelle? Le voici.

L'observation, l'expérience, l'induction, sont les instruments premiers de la science, et, sans leur secours, la philosophie court le risque de s'égarer dans le vide des abstractions. Cependant si le procédé analytique est la méthode propre à toutes les sciences de faits, la synthèse reprend ses droits dans tout ce qui concerne les idées, les rapports qu'elles ont entre elles et leurs combinaisons nécessaires. Mais comme les idées s'appuient sur les faits, et que les faits, à leur tour, reçoivent leur lumière des idées, il en résulte que ces deux procédés, loin de s'exclure, s'appellent et se complètent réciproquement. L'analyse assure les bases de la synthèse, et la synthèse confirme les résultats de l'analyse. L'une est le point de départ de la science, l'autre en est le couronnement.

Telle est, dans ses traits les plus généraux, la vraie méthode naturelle, telle que l'instinct l'enseigne primitivement à tous les hommes, telle que l'é-

cole italienne l'a constamment observée. Elle n'est point, nous l'avons dit, le résultat de spéculations rationnelles et le privilége d'une seule doctrine. Elle n'est point l'objet d'une science *a priori*. L'homme ne la crée point, il se borne à la constater, soit directement en lui-même, soit indirectement dans l'histoire des grandes découvertes de l'humanité. Le philosophe qui prétend reconstruire cette méthode dans sa pureté et son intégrité, doit en chercher les bases dans les données du bon sens, dans les maximes vulgaires, dans la nature et dans l'histoire; et chaque élément qu'il découvre, est un article de ce code universel dont il est le promulgateur, mais dont Dieu lui-même est le législateur.

La méthode universelle est *inventive* ou *didactique*, selon qu'elle a pour objet la découverte ou la transmission de la vérité. Mais la seconde suppose la première, puisque, avant d'enseigner, il faut savoir. Elle se subdivise en cinq arts principaux, qui représentent les degrés successifs du progrès intellectuel, et dont voici l'énumération succincte faite en suivant l'ordre naturel.

Avant tous les autres, se place *l'art préparatoire* qui est comme le rudiment de la science. Il a pour but de débarrasser l'entendement des erreurs et des préjugés pour aplanir la voie qui conduit à la vérité. Il est purement théorique, lorsqu'il se borne à chercher spéculativement les sources de l'erreur; il devient pratique, lorsqu'il se propose en outre de réformer l'intelligence, soit en lui fournissant

les moyens de développer certaines facultés, soit surtout en réglant l'exercice de la volonté à l'aide d'une bonne hygiène intellectuelle et morale.

L'art *inventif* vient ensuite, et il est le premier pas positif fait sur le chemin de la science. Sa mission consiste à observer les faits en appliquant à chacun l'instrument qui lui est propre, en ayant soin de les saisir dans toute leur extension, sans les mutiler, sans y introduire des éléments arbitraires, sans retrancher aucun de ceux qui leur appartiennent. Lorsque cet art ne se borne pas à observer les faits tels qu'ils se présentent, et, pour ainsi dire, passivement, mais lorsqu'il les recherche, les provoque et les fait naître au moyen de l'expérience, il mérite le nom pittoresque de *Chasse de Pan*, qui lui a été donné si ingénieusement par Bacon.

L'art *inductif* suit de près le précédent : il en reçoit les faits pour les transformer. Tous les résultats fournis par la méthode inventive se bornaient à une vaste collection d'observations rangées dans leur ordre chronologique, et n'offrant ainsi à l'esprit aucune unité, aucune connaissance réelle et positive. C'est à l'induction qu'il appartient de mettre dans ce chaos l'ordre et la lumière. C'est elle qui classe les différents phénomènes selon une hiérarchie progressive et régulière. C'est elle qui, les embrassant dans une série de comparaisons de plus en plus étendues, les distribue en classes, en genres et en espèces. C'est elle encore qui, s'élevant de l'analogie des effets à la similitude des causes, fait

de la science cette admirable harmonie, cet organisme puissant où chaque partie révèle l'ensemble, où l'ensemble contient virtuellement toutes les parties.

L'art *démonstratif* a pour champ spécial la sphère des idées simples et pures, telles que ces formes parfaites qui sont l'objet des sciences mathématiques, telles encore que certaines abstractions philosophiques; et il est l'application rigoureuse de la méthode synthétique. Son instrument est le syllogisme, qui dépend lui-même de principes universels et nécessaires. Ces principes qui servent de point de départ à la démonstration, ne peuvent évidemment en tirer leur certitude. Il faut donc ou renoncer à toute science, ou se contenter de les admettre comme autant de données instinctives, placées par leur nature en dehors du champ de la raison, et échappant à toute preuve comme ils résistent à toute réfutation. Le philosophe ne les crée pas : il les reçoit ou plutôt il les puise à leur source même, dans les règles infaillibles de cette conviction universelle que l'on nomme, avec juste raison, le bon sens.

Vient enfin l'art *distributif*, qui achève de donner à l'esprit la clarté et la certitude dont il a un si pressant besoin. Cet art est en quelque sorte la preuve de tous les autres : il est l'acte de l'esprit qui se contrôle lui-même et passe en revue ses opérations. Il a pour objet de vérifier les résultats obtenus par les autres arts; et le procédé constant

qu'il emploie pour atteindre ce but, c'est de renverser l'ordre des opérations, de remplacer une certaine marche de l'esprit par la méthode opposée; par exemple, de reconstruire à l'aide de la synthèse ce que l'analyse a décomposé, de résoudre au contraire par l'analyse les produits élaborés par la synthèse.

Ces cinq arts réunis constituent la méthode naturelle, instrument commun, non-seulement de toute science positive, mais encore de toutes nos connaissances, quel qu'en soit le degré, l'objet et le caractère. Il s'agit, maintenant, d'appliquer cette méthode aux sciences philosophiques, c'est-à-dire de déterminer les modifications qu'elle doit subir en raison des conditions propres de ces sciences.

Ces conditions sont de diverses natures. Les unes tiennent aux exigences particulières de l'esprit, dans ce genre de recherches; les autres, à la nature de l'objet qu'il s'agit d'étudier. Quant aux premières, la philosophie ne peut se contenter d'axiomes particuliers, c'est-à-dire convenant à une certaine catégorie d'êtres ou de faits, à l'exclusion de tous les autres. Les seuls axiomes qu'elle puisse reconnaître comme tels, sont ceux qui se fondent sur l'identité, qui sont par conséquent universels et nécessaires. En outre, elle veut que l'on procède rigoureusement, et en passant d'une certitude à une autre, sans qu'il soit permis de faire entrer dans le circuit des idées aucune proposition douteuse ou même probable, quel que soit d'ailleurs le degré de cette probabilité. Car ce que l'esprit pour-

suit dans cet ordre de recherches, c'est la vérité, et la vérité est absolue.

Quant aux conditions qui tiennent d'une manière plus étroite à l'essence même de la philosophie, il faut noter en première ligne l'identité de l'instrument et de la matière, condition bien singulière assurément. Dans toutes les autres sciences, l'esprit observe la nature à l'aide des facultés qui lui appartiennent : l'objet et le sujet sont distincts, et ils se rencontrent, sans se confondre, dans le phénomène de la perception. Mais ici, cette dualité disparaît : l'esprit se prend lui-même pour terme de son étude ; et il applique à cette observation les facultés qui le constituent. Il est donc, tout à la fois, le principe, le terme et l'instrument de la science. La distinction entre le sujet et l'objet existe toujours, il est vrai, parce que, dans le jugment psychologique, comme dans tout jugement, il y a deux termes séparés l'un de l'autre par le verbe même qui les unit. Mais cette opposition, réelle et fondamentale partout ailleurs, n'est plus ici que formelle et subjective. Elle ne constitue point une dualité véritable, et n'empêche point que le sujet observateur et l'objet observé ne se réunissent dans l'identité d'une même essence. Il y a plus ; ce sujet lui-même est d'une unité et d'une simplicité qui défient toutes les analyses. En vain découvre-t-on dans ses actes extérieurs la variété et la différence : la cause de ces actes apparaît toujours comme simple et identique aux regards de la conscience ; en

sorte que nous ne pouvons, sans mentir à l'évidence, lui attribuer la complication qui se révèle dans les phénomènes. Enfin, tel est encore le caractère vraiment unique de cette science, que le particulier et l'universel s'y rencontrent et s'y combinent sans cesse d'une manière indissoluble. Tout est universel en philosophie, et les maximes sur lesquelles cette science s'appuie, comme les démonstrations qu'elle en tire, sont vraies d'une vérité absolue. Et cependant, par une opposition étrange, tout cet élément d'universalité doit passer à travers l'étroite filière de la conscience individuelle ; et c'est là seulement qu'il se révèle à l'intelligence. Sans vérités universelles et nécessaires, il n'y a pas de philosophie. Il n'y en a pas davantage sans l'aperception individuelle et contingente de ces vérités. Ces deux éléments se combinent sans se confondre : l'un constitue l'objectivité, l'autre, au contraire, la subjectivité de toutes nos connaissances.

Qu'est-ce, maintenant, que la philosophie, et quelle définition pouvons-nous en donner? En ferons-nous la science de Dieu, ou la réduirons-nous à la psychologie expérimentale, comme l'ont fait tour à tour deux doctrines également fausses? Lui refuserons-nous, avec Kant, toute certitude *apodictique*, ou lui accorderons-nous, avec Schelling et Hegel, le droit de gouverner et même de critiquer la nature? Ni l'une ni l'autre de ces prétentions ne s'accordent avec le bon sens, qui est, nous nous en souvenons, le juge sans appel pour tout ce qui con-

cerne la méthode. Le bon sens ne fait pas de la philosophie une recherche exclusivement empirique; il n'en fait pas non plus une science *a priori* : il unit et associe étroitement ces deux méthodes, distinctes, mais non pas opposées, et il assigne à chacune d'elles son rôle dans la construction de la science. La philosophie est ainsi : « une recherche adéquate de la nature et des opérations de l'entendement, recherche dont le résultat doit être de compléter l'histoire naturelle de l'être humain, et de fournir à tout le savoir sa preuve, ses éléments et sa méthode. »

Il résulte de cette définition que la psychologie précède nécessairement l'ontologie, à laquelle elle sert de fondement. Et comme elle a pour objet un certain ordre de phénomènes, pour instrument propre un certain sens spécial, elle rentre dans la catégorie des sciences de faits, et doit, en conséquence, appeler à son aide tous les secours que peut fournir la méthode naturelle. Mais, indépendamment de ces caractères généraux, elle obéit encore à certaines règles particulières dont voici la plus essentielle.

Un des principaux objets de la psychologie étant de donner une explication rationnelle de tout le savoir, et particulièrement des principes nécessaires, elle ne peut s'arrêter avant d'avoir atteint ce but ou d'avoir démontré positivement l'impossibilité d'une telle explication. Cette partie de la psychologie s'appuie sur la critique de nos facultés cognoscitives.

Quel est, maintenant, le *criterium* de vérité qui appartient à cet ordre de recherches ? C'est l'évidence intuitive du sens intime, source première et exclusive de toute certitude. Une vérité primitive, absolue, réside, en effet, dans l'entité de notre pensée ; elle est impliquée par toutes les autres, et n'en implique aucune. Toute vérité rationnelle doit, par suite, se réduire au vrai absolu du sens intime, et toute évidence médiate ne peut être que le reflet d'une lumière supérieure, celle de l'évidence immédiate.

Il nous reste à voir l'application que l'auteur fait de cette méthode à quelques-uns des problèmes les plus importants de la psychologie. Nous savons déjà que l'objet essentiel de cette science consiste à prouver le savoir humain, c'est-à-dire à écarter toute espèce de doute de l'affirmation que renferment nos divers jugements sur l'existence et la nature des choses. Mais, comme nous venons d'établir que le sens intime est la source unique et le fond inépuisable de l'évidence, il en résulte que le problème proposé revient, en dernière analyse, à découvrir, dans chacune des formes universelles et constantes du savoir, la certitude du sens intime. Tel est le seul genre de preuve et de justification qui puisse convenir à la psychologie.

Mamiani donne le nom d'*intuition immédiate* à cet acte de l'esprit par lequel il connaît ses propres idées et leurs attenances réciproques. Toute intui-

tion est une réduction du multiple à l'unité de la pensée, en vertu de l'activité intérieure du sujet pensant. Il y a donc dans cette opération de l'esprit une distinction essentielle et permanente, entre le sujet actif qui considère et l'objet considéré.

La vision objective de nous-mêmes est innée en nous, c'est-à-dire qu'elle est contemporaine de notre existence et ne suppose aucune connaissance préalable, soit directe, soit réfléchie. C'est donc à tort que Rosmini a considéré cette vue immédiate comme un premier jugement, et qu'il a imaginé en conséquence son intuition primitive de l'*être possible*. En effet, l'exercice le plus immédiat des facultés d'attention, de réflexion, d'intuition, est absolument instinctif : il est donc indépendant de toute idée abstraite et universelle, et du jugement cognoscitif, en particulier. Ce jugement ne devient nécessaire que lorsqu'il s'agit d'une connaissance scientifique, c'est-à-dire lorsqu'un prédicat universel est formellement uni à un sujet individuel. Il ne l'est pas dans les appréhensions et les intuitions instinctives.

Nous nous apercevons donc primitivement et immédiatement nous-mêmes, dans l'activité essentielle qui nous constitue. Ainsi se trouve éclairci le premier fait et posé le premier fondement de la psychologie. Un second problème qui suit immédiatement le précédent, est celui qui a pour objet la réalité objective de la perception. Cette question

a été, depuis que l'on raisonne, l'écueil de toutes les théories, la pierre d'achoppement de tous les systèmes. Voici de quelle manière Mamiani croit pouvoir la résoudre.

Ce sont deux faits également notoires que notre principe spontané est *un* absolument, et qu'il reçoit dans son unité l'objet pensé. Ce qui s'oppose à la spontanéité doit être hors de cette unité, c'est-à-dire hors de l'esprit. Car la thèse contraire serait contradictoire. Cependant l'observation intérieure nous apprend que le sentiment de la douleur, bien qu'il contrarie la spontanéité, n'en est pas moins compris dans l'unité subjective de notre âme. Il est donc à la fois en nous et hors de nous. D'une part, il nous fait violence, et de l'autre, il est une certaine modification de notre propre substance. Cette contradiction est-elle absolue? Non sans doute; car, si elle l'était, il faudrait opter entre deux faits également évidents, également nécessaires aux yeux de la conscience. La solution de cette difficulté se trouve dans l'existence d'un troisième fait qui n'est pas, il est vrai, d'évidence immédiate; mais qui, supposé par les deux premiers, explique et résout leur apparente contradiction. Pour qu'il puisse remplir cet office, deux conditions essentielles sont requises : c'est que ce fait soit lui-même hors du champ de la spontanéité, en d'autres termes hors de nous-mêmes, et que, néanmoins, il ait le pouvoir de tenir unis en un même sujet ce qui est spontané et ce qui ne l'est pas. Il y a donc quelque chose hors

de nous, mais opérant en nous, et c'est ainsi que les sentiments instinctifs de notre âme accusent l'existence d'une substance et d'une force étrangères.

Cette démonstration, si claire qu'elle soit et si ingénieuse qu'elle paraisse au premier abord, n'est pas à l'abri de tout reproche. On voit que, pour démontrer la réalité objective du *non-moi*, Mamiani s'appuie sur le sentiment de la douleur, c'est-à-dire sur une affection purement subjective à laquelle il se contente d'appliquer le principe de causalité. Mais si l'application de ce principe est légitime dans le cas dont il s'agit, toute la démonstration devient inutile, parce que la forme du raisonnement est illusoire. Quelle est, en effet, la vraie difficulté du problème? C'est précisément de démontrer qu'à un phénomène subjectif, tel que la sensation, correspond nécessairement une cause réelle, extérieure à nous et à nos organes. Or, lorsqu'on applique le principe de causalité à la sensation, pour prouver que l'objet de cette sensation existe, on suppose précisément ce qui est en question, et l'argumentation décrit un cercle. En bonne logique, le principe de causalité ne peut passer d'un ordre de faits à un autre. Appliqué à une notion intellectuelle, il ne donnera également qu'une réalité intellectuelle ; appliqué à un phénomène, il n'accusera qu'un phénomène antérieur ; appliqué enfin à un fait subjectif, il ne donnera rien au delà de la simple subjectivité. Maine de Biran, en fondant la connaissance du *non-moi*, non

sur un fait essentiellement passif, tel que la sensation de douleur, mais sur la perception directe d'une résistance à notre volonté, a su éviter une partie des difficultés inhérentes à ce grave problème. Il n'a pu, il est vrai, démontrer l'existence substantielle de cette force connue par son opposition à notre puissance motrice; mais, du moins, il a mis hors de toute objection la distinction essentielle d'un double élément, dans le fait primitif de conscience: l'un est cette force active qui est nous-mêmes, l'autre est le sentiment passif, relativement à nous, d'une résistance, c'est-à-dire d'une force qui diffère de la nôtre au moins formellement, et cette aperception intérieure réalisée au dehors par un acte de croyance, sert de point de départ à l'esprit humain pour reconstruire l'édifice de la réalité.

C'est, en effet, à la croyance et non à la raison qu'appartient le privilége de rendre à l'homme la certitude du monde extérieur. En vain appliquerait-il à ses perceptions toutes les forces de son intelligence, il ne fera jamais sortir de ce phénomène essentiellement subjectif, autre chose qu'une réalité du même ordre. L'assurance que nous possédons de l'existence des corps, n'est point la conclusion d'un syllogisme dont la mineure serait le fait individuel de notre pensée ; elle est le résultat d'un acte immédiat et instinctif de croyance. Dieu, en créant l'intelligence humaine, a mis en elle la persuasion intime qu'à chacun de ses actes correspond un quelque chose, un certain être extérieur. Grâce

à cette révélation permanente, lorsque nous pensons, nous attribuons à nos pensées un caractère d'universalité et de nécessité; lorsque nous prononçons un jugement, nous le prononçons pour tous les temps et pour tous les lieux et pour tous les hommes; lorsque nous percevons, nous croyons à la réalité de la chose perçue. Nous y croyons, dis-je, nous ne la savons pas. C'est faute d'avoir fait cette distinction essentielle que les philosophes se sont jetés dans des explications impossibles. Ils ont demandé à une faculté de l'esprit une démonstration qu'elle ne pouvait leur fournir; ils ont cherché une évidence rationnelle où la nature a mis une évidence instinctive. La solution de cette difficulté se trouvait dans une analyse exacte de la croyance considérée, au point de vue philosophique, comme la faculté objectivante ou réalisante par excellence. Mais l'esprit de système, sacrifiant tout à la poursuite d'une chimérique unité, a toujours fermé les yeux sur cet élément essentiel et fondamental de l'intelligence humaine[1].

Revenons à Mamiani. Nous venons de voir de quelle manière il résout le problème de l'existence des corps. Mais là ne se bornent pas toutes les prétentions de la philosophie. En effet, à ce premier

[1] L'auteur de cet ouvrage a essayé de remplir cette lacune et de rendre au phénomène de la croyance sa place légitime dans le champ de la philosophie. Ses vues, sur ce sujet, ont été exposées dans un article (*De la Croyance et de la Raison*) récemment publié dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* de Strasbourg (janvier 1859). Il prend la liberté d'y renvoyer le lecteur.

problème en succède bientôt un second, qui n'est, pour ainsi dire, que le développement de l'autre. Une fois bien assuré de la réalité des causes de ses sensations, l'esprit veut savoir en outre s'il existe une correspondance exacte entre ses idées et les choses qu'elles représentent, si par exemple la figure d'un arbre, telle que je la contemple dans mon imagination, est bien la reproduction fidèle de ce même arbre tel qu'il existe dans la nature. Mamiani pense, et nous pensons avec lui, que cette nouvelle question repose sur une confusion de la ressemblance matérielle avec la représentation intellectuelle. Il n'y a entre les corps et nos perceptions aucune analogie possible. La seule vérité qu'il nous soit donné de savoir avec une parfaite certitude, c'est qu'il existe dans l'objet extérieur, autant de qualités et d'attributs spéciaux que cet objet détermine dans notre âme d'impressions et de perceptions; la nature propre de ces attributs, échappant et devant échapper éternellement à tous nos moyens de connaître.

Il résulte de là que les corps ne sont, relativement à nous, que des groupes de sensations unies entre elles par un lien de causalité et rapportées à un certain lieu extérieur. L'observation et le raisonnement concourent à démontrer l'absurdité de la théorie qui suppose dans les corps un infini réel de parties : l'observation, parce qu'elle nous révèle directement un *minimum* sensible qui constitue l'unité matérielle élémentaire; le raisonne-

ment, parce que le concept d'un nombre infini est contradictoire. L'espace, considéré en soi, est une abstraction qui n'a d'autre réalité que celle que l'esprit lui donne; mais, considéré comme le lieu des corps, il devient réel et objectif; la continuité lui est en outre essentielle. Dans l'espace plein, se manifeste une force dont le principal phénomène est la solidité, c'est-à-dire la résistance qu'elle oppose à notre pression. L'union intime de l'objectif visible avec l'objectif impénétrable, complète notre idée des corps et ajoute un élément de plus à notre certitude.

L'observation intérieure nous révèle deux séries d'actes : l'une constante, identique, toujours semblable à elle-même; l'autre, variable et passant par de continuelles transformations. La première série constitue la durée du *moi;* elle a son existence indépendamment de la seconde, mais c'est par cette dernière seulement qu'elle peut être connue. L'une et l'autre sont d'ailleurs assujetties à la loi de continuité.

La durée subjective sert de base à la durée objective, qui n'est qu'une déduction analogique de la première. C'est, en effet, en considérant dans les objets de nos perceptions les éléments identiques et les éléments variables, que nous arrivons à leur attribuer une durée conçue sur le modèle de la nôtre. Cette durée objective constitue le temps : il se mesure par le mouvement uniforme, lequel, à son tour, se rapporte au *minimum* sensible d'espace et de durée.

La durée, condition de l'existence, appartient à tous les êtres, et même au premier de tous, c'est-à-dire à l'être nécessaire; non pas, il est vrai, en tant que cet être est éternel et immuable, mais en tant qu'il coexiste avec les êtres qui durent.

La durée est partout identique à elle-même. De là découle un principe ontologique qui nous fait connaître l'absolu des choses. En effet, la durée et la succession conservant toujours en soi une essence propre et distincte, il en résulte que, dans notre principe pensant, comme dans les choses extérieures, réside un être identique et exempt de variations, dont la durée immobile coexiste avec la succession de ses actes. Telle est l'origine du concept de la *substance*, et ce concept appliqué au *moi* phénoménique, nous élève à la conception d'un sujet substantiel, identique, dans lequel réside l'absolu de notre être. Cette théorie fournit donc une transition légitime de la connaissance subjective à la connaissance transcendante de l'homme et de la nature.

L'espace et la durée se mesurent l'un par l'autre. Les *minima* sensibles d'espace et de temps sont proportionnés à nos facultés; ils peuvent différer et diffèrent en effet pour chaque individu; mais leurs rapports sont invariables [1]. Ainsi se trouve démontrée la réalité de ces deux prétendues formes de la sensibilité, réputées insolubles par Kant.

[1] La durée est mesurée par un mouvement uniforme qui sert d'unité de temps. Mais l'uniformité de ce mouvement elle-même,

La question des universaux est l'une de celles qui ont le plus sérieusement occupé l'esprit humain : elle a pendant longtemps absorbé à elle seule presque tout le champ de la philosophie. Les solutions du réalisme, qui accorde aux idées universelles une réalité objective, et qui va presque jusqu'à en faire de véritables substances ; celles du nominalisme, qui en réduit la valeur au signe qui les embrasse dans son unité formelle, également contraires aux données du bon sens, doivent être également écartées. Les universaux n'existent pas dans la nature. Toutefois, il ne faudrait pas en conclure que l'expérience ne joue aucun rôle dans leur formation ; mais seulement, qu'elle doit être éclairée et soutenue par une force supérieure. Nous établissons donc à ce sujet deux théorèmes :

1° Que les universaux répondent à la réalité ob-

comment est-elle connue et mesurée ? Un mouvement est uniforme lorsque le mobile parcourt des espaces égaux en des temps égaux. L'égalité de ces temps suppose elle-même une mesure primitive sans laquelle on n'aurait pas le droit d'affirmer qu'ils sont égaux. Par exemple, voici un pendule qui bat la seconde : comment sait-on qu'il la bat ? Supposons, en effet, que chaque oscillation dure *réellement* une quantité x de plus que la précédente ; si cette différence est très faible relativement à l'oscillation totale, elle échappera à nos sens. Et si cette même différence existe dans toute la nature, elle sera absolument inappréciable. Notre sentiment est donc, en dernière analyse, la mesure du temps, mesure bien peu précise, et cependant suffisante *a posteriori*. D'où il résulte que si la durée est conçue comme objectivement continue, la mesure de cette durée, c'est-à-dire le temps, est subjective. Mais, du reste, nous sommes bien éloigné d'admettre, avec Mamiani, la réalité objective de l'espace et de la durée, que nous considérons encore avec Kant comme les deux formes constitutives de notre sensibilité.

jective, qu'ils ne sont par conséquent pas de purs signes, de vaines paroles, comme le veulent les nominaux;

2° Qu'ils acquièrent leur universalité et leur nécessité non de jugements instinctifs *a priori*, mais de la simple action des facultés ordinaires de l'esprit humain.

La démonstration de ces deux théorèmes se trouve dans l'analyse du jugement intuitif dans lequel l'observation intérieure manifeste deux procédés, l'un de concentration, et l'autre d'abstraction. Par le premier, l'esprit se fixe sur les parties identiques des objets. Par le second, il abstrait l'identique et le sépare du variable. L'idée ainsi abstraite est universelle, parce qu'elle convient à tous les objets, réels ou possibles, qui enveloppent une certaine condition. Une dernière et suprême abstraction sépare encore l'idée, du sujet qui la perçoit; elle devient dès lors absolue, immuable et nécessaire, car il est impossible d'y rien changer sans l'anéantir, la simplicité qui la caractérise éloignant toute possibilité de changement ou de transformation.

Ces diverses opérations se font sans le secours d'aucune idée universelle antérieure, car une telle idée n'est point indispensable pour sentir des rapports et des différences. C'est donc sans raison que Rosmini a cru devoir recourir à la notion de l'*être possible*, existant avant toute expérience, pour expliquer la formation et l'origine de nos connais-

sances. Les idées sont des modes de notre principe pensant, mais non les modes d'une idée préexistante, qui joue, relativement à elles, le rôle de substance. L'idée de *l'être* naît de la comparaison entre les états positifs et les états négatifs de notre âme. Car les premiers, tout en se distinguant les uns des autres, n'en ont pas moins un caractère commun, en tant qu'ils diffèrent de la privation. Et il n'est pas vrai, comme le prétend Rosmini, que saint Thomas soit favorable à l'hypothèse de l'innéité des idées. Cette lumière de la raison dont parle l'Ange de l'école, n'est autre que la faculté cognoscitive elle-même; mais il est bien éloigné d'admettre cette forme universelle, qui est la pierre angulaire et l'élément essentiel du rosminianisme.

Les principes universels et apodictiques sont tous analytiques; c'est-à-dire que la notion du prédicat est comprise dans celle du sujet. Ils se réduisent à deux principes fondamentaux qui communiquent leur lumière à tous les autres : le principe d'identité et celui de contradiction. Ces deux principes ont eux-mêmes leur source dans l'intuition; car c'est de l'entité propre des choses que l'on tire la notion de l'*être* pur, et cette notion une fois aperçue, il en résulte immédiatement sa répugnance avec le *non-être*. Ainsi le principe d'identité ne démontre pas l'intuition, mais il en dérive.

Il y a deux sortes de jugements analytiques : les uns expriment les prédicats essentiels de l'*être;* les autres, ses relations extrinsèques. Ces derniers

sont désignés par Kant sous le nom de *jugements synthétiques a priori*. Mais ils n'en sont pas moins essentiellement analytiques, et c'est ce qu'il est possible de démontrer.

Prenons pour exemple le principe de causalité. Il s'agit de prouver que l'idée de fait enveloppe déjà celle de cause, et qu'il suffit d'analyser la première pour en dégager la seconde. Voici cette démonstration :

L'idée d'un fait est l'idée d'une chose qui commence. Or, toute chose qui commence suppose nécessairement une durée; car, sans durée, rien ne peut commencer ni finir. La durée implique la succession, et toute succession suppose un premier terme, lequel ne peut plus être successif, puisque, s'il l'était, il cesserait d'être premier. Il est donc permanent, éternel, immuable; son existence est absolue, et déterminant toutes choses, il ne peut être déterminé par rien. Mais entre ce terme et la série, il y a une liaison intime, essentielle, nécessaire, liaison telle que la seconde procède directement du premier. Reste à savoir de quelle manière elle en procède.

Il n'y a pour cela que deux voies possibles : transformation, c'est-à-dire développement des puissances contenues dans un germe primitif, ou création, c'est-à-dire efficience réelle exercée par un être sur l'autre. Mais ce qui est immobile ne peut subir aucune transformation. C'est donc par voie de création que la série, et par suite chacun

des éléments successifs dont elle se compose, dérive de son premier terme. D'où résulte la démonstration de la cause première, et, en même temps, la preuve de l'allégation proposée, à savoir que l'idée de fait ou de chose qui commence, enveloppe déjà celle d'une cause réelle apte à la produire. Cette vérité en contient une autre : c'est que le principe de causalité est essentiellement analytique, et n'est point du tout, comme le veut Kant, un principe synthétique *a priori*.

Arrêtons-nous un instant à considérer cette démonstration. Malgré sa rigueur apparente, elle ne nous apparaîtra ni si claire ni si inébranlable que la suppose son auteur.

Remarquons d'abord qu'elle renferme un cercle. Que se proposait-on de rechercher, en effet? L'origine du principe de causalité. Et l'on affirmait que cette idée *sui generis* de la cause devait ressortir toute formée de la simple analyse de l'idée de fait ou de chose commençant à exister. Or qu'a-t-on fait en réalité? On est remonté de degré en degré jusqu'au premier terme de la série, auquel on s'est arrêté. Puis on a appliqué à ce terme suprême le principe de causalité pour démontrer que la succession dont il s'agit en descendait par voie de création. On n'a donc point découvert l'origine de ce principe, on l'a introduit dans la démonstration et on l'a retrouvé dans la conséquence; il n'y a rien là de bien difficile à réaliser. L'argumentation n'est donc point concluante en ce qui concerne le

principe, et les objections de Kant restent debout dans toute leur rigueur. Voyons si Mamiani a été plus heureux du côté de la cause première, dont il a cru pouvoir établir ainsi la nécessité.

Si nous accordons à l'auteur ce qu'il demande, à savoir que toute série suppose un premier terme, proposition qui n'est vraie, du reste, qu'autant que l'on sous-entend déjà l'idée de cause, il n'en résulte point du tout que ce terme hypothétique soit premier absolument, qu'il soit éternel et immuable. Il en résulte seulement qu'il ne peut être limité, c'est-à-dire qu'il est premier en son genre, dans sa sphère, dans la série dont il est le sommet; mais de cette primauté relative à la primauté absolue, il y a une distance qu'on ne saurait franchir. L'auteur n'arrive donc par cette voie qu'à établir l'existence d'autant de causes premières ou de divinités spéciales qu'il existe de séries ou de catégories dans les choses; et il resterait à démontrer dans quel rapport ces causes se trouvent les unes avec les autres, quelle loi préside à leur exercice, quel législateur enfin a promulgué cette loi et veille à son exécution.

On répondra peut-être que tous ces premiers termes réunis formeront une nouvelle série, laquelle supposera encore une cause première, et comme ici il n'y aura plus qu'une série unique, il faudra bien que la cause dont elle tire son origine soit première, unique et absolue.

Mais nous nions encore cette conséquence. Car

les sommets des séries antérieures étant, comme nous l'avons vu, premiers en leur genre, il n'existera entre eux aucun rapport commun : ils ne pourront par conséquent former une nouvelle série, puisque, dans cette expression de série, se trouve comprise l'idée d'une raison commune établissant entre les différents termes une relation continue.

Enfin nous n'accepterons pas davantage la réponse à notre objection qui se fonderait sur l'incompatibilité des causes, multiples par hypothèse, de ces séries diverses. Il ne peut, dira-t-on, exister à la fois plusieurs causes premières, chacune en son genre, parce qu'elles se limiteraient les unes les autres. Mais comment se limiteraient-elles lorsqu'elles sont absolument hétérogènes, et qu'il n'existe entre elles aucun attribut commun? Le temps peut-il limiter l'espace ou l'esprit la matière? Non, sans doute. Nous concluons donc enfin que dans cette démonstration, non-seulement la nécessité d'une première cause n'est pas suffisamment établie; mais encore qu'en restant fidèle à la marche des idées, on arriverait plutôt à une sorte de polythéisme intellectuel qu'à la notion claire et précise de la Divinité.

Quoi qu'il en soit, Mamiani, confiant dans la rigueur de sa démonstration, n'hésite pas à lui donner une forme plus scientifique encore, et à rectifier de la manière suivante la preuve ontologique de l'existence de Dieu imaginée par saint Anselme et renouvelée, après lui, par Descartes.

L'idée de l'Etre suprême existe. Cette idée comprend comme un attribut essentiel de cet Etre qu'il détermine toutes choses; car, sans cela, il ne serait ni immuable ni nécessaire. Or, il est immuable en tant qu'il n'a pas de commencement, parce que le temps ne peut contenir l'infini. Et il est nécessaire, parce que sans lui aucune existence n'est possible. En effet, tout ce qui existe est dans le temps ou hors du temps : s'il est hors du temps, il est Dieu; s'il est dans le temps, il pose Dieu, puisque toute série a sa raison dans un premier terme absolu et non successif. Si donc il existe quelque chose, cette existence quelconque accuse celle de l'Etre suprême. Or, très certainement, il existe quelque chose, puisque l'idée de l'Etre suprême existe. D'où résulte que l'idée de la cause première prouve la réalité de cette cause.

On peut opposer à cette démonstration les mêmes arguments qui réfutent celle qui lui a servi de modèle. Mamiani, comme saint Anselme, s'est mépris sur la portée de son raisonnement, lorsqu'il a cru pouvoir franchir la distance qui sépare le subjectif de l'objectif, et démontrer un fait à l'aide d'une idée. De ce que la notion de la Divinité enveloppe celle d'une cause réelle et existante, on n'a point le droit de conclure que l'objet de cette idée existe réellement, mais seulement que l'esprit ne peut le concevoir sans le concevoir comme existant. C'est donc bien là pour notre âme une croyance nécessaire. Mais cette nécessité appartient à l'idée et

non point au fait, à la conception de l'Etre suprême et non à cet Etre lui-même objectivement considéré. Des éléments intrinsèques d'une idée on ne peut conclure par aucune voie légitime l'existence extérieure de ces éléments; et si la notion de la cause première comprend dans sa définition l'attribut de l'existence, nous n'avons point le droit d'en inférer que cette cause existe réellement, mais seulement qu'il est impossible à l'homme de la concevoir, sans la concevoir comme existante.

Ce défaut du reste n'est point particulier à la théorie de Mamiani: il est commun à toute doctrine qui tentera de résoudre les questions transcendantales en introduisant dans un même raisonnement des principes hétérogènes; qui cherchera par exemple à démontrer un fait à l'aide d'une idée. La critique de Kant a réfuté victorieusement toutes ces prétentions de l'ancien dogmatisme; et depuis cette œuvre de destruction, il ne s'est trouvé aucun système assez fort pour relever ces vieilles ruines. Peut-être cette impuissance tient-elle aux propres conditions de l'intelligence humaine, qui ne peut sortir d'elle-même pour comparer ses idées avec les choses et juger ainsi de leur exactitude. C'est à une faculté spéciale, c'est à la croyance philosophique, qu'il appartient de rendre la réalité au monde des phénomènes, d'objectiver les faits intellectuels et de leur communiquer un genre d'évidence sans aucune analogie avec celle de la raison.

Telle est, dans ses traits essentiels, la psycho-

logie de Mamiani : elle se distingue par un caractère de modération, de sagesse, qui fait honneur à l'intelligence de ce philosophe. L'équilibre entre les méthodes y est rigoureusement observé; et, à part quelques erreurs dans les démonstrations, quelques prétentions mal justifiées au dogmatisme, elle présente peu de lacunes graves. Si l'on devait lui reprocher quelque chose, ce serait peut-être un excès de prudence. En effet, en acceptant comme autant de règles infaillibles, les maximes du bon sens, cette doctrine se place parfois à une distance un peu trop respectable du champ de bataille; et si elle échappe aux chances d'une défaite, elle perd en revanche sa part de la victoire. Bien des problèmes importants, bien des questions vivantes sont ainsi négligés, et les solutions données ne satisfont pas toujours aux justes exigences de l'esprit humain.

Par exemple, dans la formation des idées universelles, l'auteur attribue à l'intuition le pouvoir de concentrer et celui d'abstraire. Par le premier, elle saisit l'identique en le distinguant du variable ; par le second, elle s'en sépare formellement et produit une idée universelle. Cette solution rappelle de bien près celle du sensualisme. Comment, et en vertu de quel mécanisme secret l'entendement peut-il saisir l'identique, lorsqu'il ne possède encore aucune notion qui lui serve à le reconnaître? L'identique est-il donc un fait sensible ? existe-t-il dans les choses mêmes, et tombe-t-il sous la perception d'un sens spécial? S'il relève de l'intelli-

gence, il ne peut être que le résultat d'une opération intellectuelle, d'une comparaison; et un tel acte suppose déjà l'universel.

L'auteur de ce système semble en outre confondre les notions universelles proprement dites avec les notions générales, et méconnaître le caractère absolu des premières en assignant à ces deux catégories de notions une seule et même origine.

Cependant, malgré ces taches presque inévitables, la psychologie de Mamiani et surtout les considérations relatives à la méthode, n'en sont pas moins d'un haut intérêt et justifient entièrement la renommée dont ce philosophe jouit auprès de ses concitoyens. Son style, aussi pur et aussi précis que celui de Rosmini, sait être, lorsque le sujet s'y prête, animé, poétique, plein de vie et d'élégance. Ses *Dialoghi di scienza prima* sont une œuvre remarquable, non-seulement au point de vue philosophique proprement dit, mais encore au point de vue littéraire. Quelques-uns de ces dialogues, tels que le premier *Ornato*, tels que *Leopardi* et surtout *Mario Pagano* sont écrits avec un charme et un éclat d'imagination toujours assez rares, même en Italie. Il y avait quelque danger pour un écrivain, si réel que fût d'ailleurs son mérite, à essayer ses forces dans un genre où il devait se rencontrer avec le redoutable génie de Platon. La comparaison était inévitable et écrasante: Mamiani en est sorti avec bonheur, et le succès pour lui est d'autant plus honorable que la victoire était plus difficile. Les

cadres de ces petits tableaux sont souvent d'une haute poésie. Tantôt, comme dans l'*Ornato*, l'auteur place la scène à Paris dans le jardin du Luxembourg; quelques malheureux proscrits pleurant la gloire et la liberté de l'Italie, s'y rencontrent, mettent en commun leurs peines, leurs espérances, et cherchent des consolations dans les sublimes entretiens de la philosophie. Tantôt, comme dans *Mario Pagano*, il transporte le lecteur dans les ténèbres d'une prison, et le fait assister aux derniers moments d'un grand citoyen victime de son dévouement à la patrie, à la science et à la liberté : tableau d'une beauté sombre qui laisse dans l'âme de l'indignation et de la tristesse. Ailleurs, c'est au fond d'une grotte tapissée de lierre, au bord d'une source limpide, au sein des enchantements les plus doux de la nature, qu'il nous fait écouter avec Tasse les merveilleuses révélations d'un génie qui a quitté, pour l'instruire, les délices célestes.

Mamiani a montré par son exemple que les facultés humaines, loin de s'exclure réciproquement, se prêtent au contraire un mutuel appui : l'imagination embellit les formes un peu sèches, un peu arides de la raison spéculative; et la raison, à son tour, communique aux productions de l'art une saveur et une majesté qu'elles n'auraient pas sans elle. Cette heureuse combinaison de l'art et de la science est le glorieux privilége des peuples artistes, dont la brillante fantaisie transforme et colore toutes choses, et pour qui la vérité n'est jamais

complète si elle ne revêt encore les formes de la beauté. Tel fut le caractère de la science chez les Grecs ; tel il fut, après eux, chez leurs émules de l'Italie. Le dialogue, inauguré par le génie de Platon, importé sur le sol latin par celui de Cicéron, renouvelé par Valla, par Pétrarque, par Campanella, par Bruno, consacré par l'exemple de tant d'illustres esprits, a toujours été l'une des formes favorites de la philosophie dans la Péninsule; et en l'adoptant à son tour, en l'appropriant aux besoins de la pensée moderne, Mamiani n'a été, à cet égard comme à beaucoup d'autres, que le fidèle continuateur de la tradition italienne.

Les *Dialoghi* sont, du reste, un document essentiel pour la compréhension de la doctrine de Mamiani: Ils en complètent d'abord la partie psychologique, mais surtout ils contiennent toute la partie de cette doctrine qui concerne l'*ontologie* proprement dite, la théologie et la morale. Dans l'impossibilité où nous sommes d'entrer dans l'exposition complète de cette vaste théorie, car cette exposition et les discussions qu'elle susciterait formeraient à elles seules un gros livre, nous essayerons cependant d'en donner une idée approximative.

Tout système d'ontologie commence par une hypothèse. L'auteur pose donc *a priori* une sorte d'harmonie préétablie entre les formes de la nature et celles de la pensée ; et il en conclut immédiatement que la philosophie doit reproduire, dans sa

constitution, les principaux caractères de l'organisation physique. De même, en effet, que, dans le corps vivant, une force centrale domine par son unité tout le multiple des phénomènes, de même aussi le philosophe doit chercher à établir l'ordre et la hiérarchie dans les faits qu'il considère. Cependant, quel que soit son génie, il ne peut se flatter d'atteindre ce type parfait de la science où tout découlerait d'un principe unique, d'une notion première, enveloppant dans son unité tous les autres principes. Cette erreur est celle des panthéistes allemands, qui s'imaginent follement pouvoir tout déduire d'une première abstraction, laquelle, étant simple et irréductible, est par cela même inféconde et immobile.

Voici, selon Mamiani, dans quel ordre se placent les recherches successives qui concourent à former la science ontologique. Le premier objet d'étude qui se présente, est la notion de l'unité vraie et absolue, pour autant qu'il est donné à l'intelligence humaine de la concevoir. Viennent ensuite les relations réciproques du fini et de l'infini; la considération de l'infini, en tant qu'il renferme une efficience universelle, l'analyse du fini dans ses conditions intimes, et de l'unité individuelle dans ses rapports avec le multiple; enfin la science se propose comme dernier résultat, de découvrir les lois qui font de la nature un tout organique et d'en déduire la doctrine du progrès par lequel tout être tend à amplifier indéfiniment sa puissance. Cette loi est

universelle, et elle n'est autre que la tendance immanente du fini à réaliser l'infini, principe et fin de toutes choses, bien absolu et absolue vérité.

En résumé, « la *science première* est la suprême connaissance du vrai dirigée à la réalisation suprême du bien. » Dans cette définition se trouve compris le double but théorique et pratique dont la réunion constitue et achève la science.

L'ontologie n'est que le second degré du progrès philosophique : le premier rang appartient à l'histoire expérimentale de l'esprit humain, car le point de départ de la pensée ne saurait être pris dans l'absolu, bien que dans l'ordre réel, les choses précèdent les idées. L'ontologie commence donc au point où s'arrête l'analyse. Elle procède par voie de synthèse, en s'appuyant sur le principe de contradiction, sans autre instrument que la raison pure, et abstraction faite de tout préjugé, de toute autorité extérieure à l'évidence même.

Les axiomes ne doivent pas être détournés de leur définition usuelle, et c'est sur ces préceptes dits du sens commun, que doit se fonder l'ontologie. La démonstration des axiomes, c'est-à-dire le travail de la réflexion pour les ramener à l'intuition immédiate, n'appartient pas à cette science ; et nous avons vu ailleurs comment doit s'opérer cette réduction. Quant à la question des essences, comme elle dépasse la portée de la raison, elle ne saurait être du ressort de l'ontologie. Cependant, parmi les axiomes admis par le sens commun qui

servent de règles à la pensée, se trouve au premier rang la croyance aux réalités objectives. Aussi cette croyance doit-elle être admise *a priori* et maintenue contre toutes les attaques d'un scepticisme insensé.

Le premier axiome de l'ontologie qui est, pour ainsi dire, la racine mère de toute cette science, est donné immédiatement par l'intuition et n'a besoin d'aucune autre preuve : « Il y a une cause de tout ce qui commence à exister. » — Nous avons vu précédemment comment ce premier jugement, synthétique selon Kant, analytique selon Mamiani, peut être déduit de la simple notion de fait ou de chose qui commence. Il est de plus essentiellement objectif; c'est-à-dire qu'il affirme le réel et non l'idéal; enfin il pose dans le même jugement l'existence du contingent et celle de l'absolu.

De ce premier principe, on déduit les attributs inhérents à cette cause dont il affirme l'existence ; et l'on reconnaît qu'elle ne saurait être première sans être par cela même absolue, éternelle, infinie, unique, parfaite, principe et fin de tous les êtres, sans réunir dans son essence indivisible la souveraine vérité et le souverain bien. C'est d'elle que procèdent toutes choses finies par voie d'efficience causale; et comme le fini ne peut faire partie intégrante de l'infini sans contradiction, il en résulte que les êtres créés ont une existence individuelle distincte, mais non séparée, de celle de l'Etre créateur.

En résumé donc, le fini procède de l'infini, non-

seulement dans ses modes, dans ses qualités phénoméniques, mais encore dans l'intimité de sa substance et dans les attributs essentiels qui le constituent. Mais, d'autre part, il s'en distingue absolument sous ces divers rapports, et ne conserve avec le souverain principe d'autre relation que celle qui existe entre l'effet et la cause. Ainsi se trouvent écartées les dangereuses erreurs du panthéisme et de l'idéalisme transcendental.

La création n'étant dans son être concret que la succession des actes des substances finies, ne saurait être éternelle, car toute série est nécessairement dans le temps et suppose un premier terme. Le monde a donc une origine historique : il a été créé en un certain moment de la durée, et n'est pas, comme le veulent quelques philosophes, coéternel à la divinité. Mais ce qui est produit et ce qui est dans le temps ne saurait être absolu. Il en résulte que la création est libre, soit relativement aux choses elles-mêmes qui pourraient être autrement qu'elles ne sont, soit relativement à l'efficience créatrice qui pouvait différer ou même supprimer entièrement l'acte producteur de l'univers.

On objecte à cela que si la création est bonne et que Dieu veuille le bien par nature, il en résulte que le monde est nécessaire, et cela non-seulement dans son existence, mais encore dans son essence, dans ses lois, dans ses phénomènes. Cette objection provient d'une erreur de méthode. On applique à l'infini les mêmes déduc-

tions et les mêmes distinctions qui conviennent au fini, sans s'apercevoir qu'une telle application renferme un évident paralogisme. Il n'y a point en Dieu d'antécédent et de conséquent logique. Le désir ne se distingue pas chez lui de la volonté; il ne cherche pas le bien, mais il est lui-même le bien infini, et par conséquent tous ses actes sont bons par cela seul qu'ils participent au caractère fondamental de leur cause. Dieu pose donc librement le bien infini et tout ce qui en dérive. C'est faute d'avoir saisi les conditions essentielles de la cause première, que Guillaume d'Occam et René Descartes après lui ont cru pouvoir placer dans la volonté divine la source du bien et du mal, livrant ainsi à l'arbitraire les fondements de l'ordre moral et réduisant à la contingence ce qu'il y a de plus nécessaire et de plus absolu au milieu des hommes [1].

[1] Nous nous bornons à exposer ici, sans commentaires, les objections de Mamiani contre la théorie métaphysique dont Duns Scot, Pierre Oriol et Guillaume d'Occam, dans le moyen âge, Descartes, dans l'époque moderne, ont été les plus illustres représentants. On verra plus loin quel est notre sentiment sur ce sujet, et comment cette théorie, si longtemps dédaignée par les philosophes dogmatiques, contient en germe une métaphysique aussi profonde que nouvelle. Remarquons seulement en passant que le mot d'*arbitraire*, par lequel on essaye de discréditer ce système, n'offre aucun sens lorsqu'on l'applique à Dieu. Un tyran commet un acte d'arbitraire lorsque, dans une société constituée, il viole, par un caprice de sa volonté, une loi établie, soit conventionnelle, soit naturelle. Mais si Dieu est, comme nous le croyons, le créateur du monde, si tout ce qui existe, existe par un acte de sa volonté, quelle loi pourrait être supérieure à l'arrêt de sa toute-puissance? Oui, disons-nous avec ces illustres philosophes, oui, Dieu est maître de la loi,

C'est encore la même confusion du fini et de l'infini qui a jeté Leibniz dans les erreurs de sa théodicée, qui lui a fait compromettre la liberté de Dieu pour sauver sa sagesse et sa bonté. Tous les efforts de ce grand homme n'ont pu réussir à justifier la divine providence, et à expliquer l'existence du mal dans le monde. Le mal a son principe dans l'imperfection inhérente aux êtres finis. Mais le bien l'emporte sur le mal dans l'ensemble de l'univers, sinon dans toutes les parties. Et, il faut bien le reconnaître ; car, s'il n'en était pas ainsi, le monde n'aurait pas été créé : le néant étant infiniment préférable à un monde dans lequel régneraient la corruption et le vice.

Les finis sont contingents : il en résulte qu'ils peuvent être anéantis, et que leur conservation est une création continuée. Sans la présence immanente et l'action persévérante de la volonté créatrice, le monde livré à lui-même, ne pourrait subsister un seul instant de la durée. Privé de toute efficience positive, il s'abîmerait dans le néant d'où il a été tiré. Cependant, malgré ce vide et cette

parce qu'il l'a créée, ou plutôt parce qu'il n'y a qu'une seule loi pour le monde, la volonté du Créateur. Elle se manifeste à la raison sous la forme de vérité; elle se révèle à la conscience comme bien moral. Dans le premier cas, elle est nécessaire pour l'homme; dans le second, elle est obligatoire; mais toujours elle est libre dans son principe. Et si elle ne l'était pas, la cause première ne serait plus première, Dieu ne serait pas Dieu. Au surplus, nous renvoyons le lecteur au beau livre de M. Ch. Secrétan : *La philosophie de la liberté,* où cette théorie métaphysique se trouve exposée avec beaucoup de force et de profondeur.

contingence, les êtres créés n'en renferment pas moins quelque chose de nécessaire, grâce à la communication intime de l'acte divin. C'est pour cela que la contemplation de la nature élève la pensée et le cœur de l'homme vers la réalité infinie. Chacune des créatures est, en effet, une image imparfaite et corrompue de son Créateur. Les attributs du fini ne peuvent, il est vrai, appartenir à cet être, type souverain de toute perfection et de toute grandeur. Mais ils en révèlent indirectement l'essence dans ce qu'ils ont de nécessaire et, pour ainsi dire, de divin. Ces qualités, transportées de l'homme à Dieu, revêtent dans ce passage un caractère surhumain que la théologie désigne sous le nom consacré d'*éminence*. Sans cette analogie, il nous serait impossible de concevoir de Dieu une idée positive; et ce grand nom qui éclaire notre intelligence, qui commande notre amour, resterait pour nous un vain signe désignant une abstraction insaisissable, une négation plus vaine encore. Grâce, au contraire, à cette révélation permanente de Dieu dans la nature, nous saisissons quelques traits de cette grande figure; et, si incomplets que soient ces traits, ils n'en suffisent pas moins pour remplir notre âme de respect, d'admiration et d'amour.

Nous concevons Dieu comme une intelligence, quoique l'essence intime de cette intelligence nous demeure inconnue; mais cela suffit pour que les lois de la pensée échappent à la faux désolante du

scepticisme. Nous le concevons comme un être plein d'amour, et quelles que soient la nature et les conditions de cette affection divine, la persuasion profonde qu'elle nous inspire, suffit pour toucher notre cœur et pour le remplir d'une pieuse gratitude.

Comment, sans cette révélation, si imparfaite qu'elle soit, l'homme pourrait-il imiter Dieu? Comment se rapprocherait-il de la perfection, but incessant de tous ses efforts? Comment aspirerait-il à cette béatitude qui consiste dans l'union intime de l'individu avec le bien infini? Comment enfin pourrait se réaliser cette loi du progrès, qui est la règle universelle, non-seulement de l'individu, mais encore de la société et de l'univers? Loi qui peut se résumer dans l'aphorisme suivant: « Le fini part de Dieu, consiste en Dieu et retourne à Dieu; » ou dans cet autre qui n'en diffère que pour la forme: « Dieu est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres. »

L'essence interne des finis est une question transcendentale qui échappe à tous nos moyens de connaître. Nous pouvons seulement saisir certaines relations, à l'aide desquelles il est permis de deviner ce qu'il est impossible de savoir. Nous reconnaissons ainsi qu'il existe dans les êtres individuels un sujet simple, permanent, immuable, ne pouvant être anéanti ni par lui-même ni par d'autres substances, et dans lequel se concentre l'individualité et la substantialité de l'être.

Ce principe, considéré en lui-même, est une

force, et non-seulement une force virtuelle, une simple puissance, mais une force en acte dont l'essence propre est d'agir, et qui agit continuellement, bien que les effets extérieurs de son activité n'apparaissent pas toujours. Une force purement virtuelle, est une abstraction de l'esprit à laquelle ne répond aucune réalité. Ce ne sont donc point les excitations extérieures qui créent l'action des substances; elles jouent à leur égard le rôle de simples causes occasionnelles, en favorisant la manifestation extérieure de leur activité. Pour la même raison, les obstacles ne peuvent anéantir l'action; ils se bornent à la dissimuler en la neutralisant par une action contraire. Le mouvement ne passe donc point d'un corps dans un autre, et la communication de ce phénomène n'est en réalité qu'une simple modification de l'activité fondamentale du corps. Tout changement réside dans les modes et non dans le sujet dont l'essence est l'immobilité; il suppose d'ailleurs un changement antérieur, et celui-ci un troisième, jusqu'à ce que, de cause en cause, le progrès vienne aboutir à la cause première, principe de toute modification comme de toute existence [1].

Il y a dans cet ordre de recherches un double écueil à éviter. L'un, c'est *l'anthropomorphisme*, consiste à ne tenir aucun compte des conditions essentielles de l'infini, et à transporter indistincte-

[1] Il est presque superflu de faire remarquer dans cette théorie dynamique l'influence marquée des idées de Leibniz.

ment à Dieu, toutes les facultés et tous les attributs que nous révèle la conscience. L'autre, c'est le *panthéisme* ou *l'athéisme,* consiste à retrancher de l'essence divine tout ce qui rappelle l'existence concrète et individuelle, à la réduire à une vide abstraction, et à faire de l'idée de Dieu une notion purement négative.

Ces deux tendances opposées sont également funestes à la religion et à la philosophie. Elles sont également condamnées par le jugement infaillible du bon sens.

Ni l'une ni l'autre, en effet, ne satisfont aux exigences de la nature humaine. Un Dieu fait à notre image, conçu sur le modèle de nos imperfections, est une idole méprisable que l'homme de bien rougirait d'adorer. Mais un Dieu abstrait répugne à notre cœur, repousse notre amour et ne laisse aucune prise à ce besoin d'adoration qui nous possède. Ce qu'il faut à l'homme, ce n'est pas une froide idée, une vaine négation de l'esprit et de la matière, un absolu infécond dans son indétermination souveraine. Ce qu'il réclame, au contraire, c'est un Dieu vivant et vrai, c'est une intelligence suprême et une bonté infinie, c'est une sagesse et un amour. Il veut sentir entre lui et son Créateur autre chose qu'un rapport de raison : il veut savoir que sa prière est entendue et qu'à son humble adoration répond dans le ciel une tendresse et une charité sans bornes. Hors de là il n'y a point de religion pour l'homme ; il n'y a pas même de morale ; car la

loi du devoir a besoin d'une sanction supérieure au simple témoignage de la conscience. Elle demande un modèle divin qui résume dans sa perfection absolue toutes les perfections relatives, et lui offre dans son amour les promesses d'une éternelle béatitude.

Après Dieu, et immédiatement au-dessous de lui, vient le monde : après l'*ontologie* se place donc la *cosmologie*, qui étudie la pensée créatrice, non plus en elle-même et dans son entité divine, mais dans son expression extérieure, car le monde est la pensée de Dieu réalisée dans l'espace et le temps. La physique est ainsi, en dépit de l'étymologie, la suite et le complément de la métaphysique.

L'univers, considéré relativement à Dieu, et dans son essence de créature, n'est autre que le fini en soi. En tant que tel, il est multiple, complexe, variable, imparfait, contingent. Mais Dieu corrige la variété par l'harmonie, le multiple par l'unité, la mobilité par la permanence; enfin il établit des degrés et une succession continue entre les extrêmes, ce qui constitue dans le monde matériel, comme dans celui de l'intelligence, la loi si bien désignée par Leibniz sous le nom de *loi de continuité*.

La manifestation de Dieu dans le fini a pour but le souverain bien. D'où résulte la faculté accordée à chaque être de développer indéfiniment sa propre essence et de tendre incessamment vers la per-

fection. Cette perfection est, du reste, purement relative; elle a ses conditions, ses lois, ses limites qu'elle ne peut franchir. Le Créateur, dans sa sagesse, a établi entre les êtres une hiérarchie telle que les moins élevés et les moins nobles jouent relativement aux plus excellents le rôle de simples moyens. Aussi, quoique Dieu veuille en général la félicité de tous les êtres, il la sacrifie à celle de l'individu humain, seul doué d'intelligence, seul capable de l'aimer et de le servir; et celle-ci, à son tour, est encore subordonnée à celle de l'espèce tout entière.

L'univers résulte du concours et de l'harmonie de deux sortes de forces : les spirituelles et les corporelles. Les premières constituent un monde surhumain, dont les lois et les conditions nous échappent, mais dont nous saisissons le reflet dans le monde physique qui lui est subordonné, et qui en est, pour ainsi dire, la copie.

Mamiani compte six classes d'éléments qui concourent, selon lui, à produire et à conserver le monde. Deux appartiennent à l'ordre matériel : ce sont les métaux et les métalloïdes; trois, à l'ordre spirituel : la vertu organisatrice, la vertu animale et la vertu rationnelle. Enfin, un dernier élément l'éther, participe à la fois de la nature des forces spirituelles et de celle des principes matériels. Ces six éléments sont absolument irréductibles, et ils épuisent toute la réalité sensible.

Quant au genre humain, il forme comme une

création à part dans la création universelle; il est le couronnement de l'œuvre divine, et réalise un progrès supérieur par l'antagonisme et le conflit fécond de deux éléments nouveaux, l'individualité et la sociabilité, qui lui appartiennent d'une manière exclusive.

Il s'agit maintenant de chercher, à l'aide de ces données, de quelle manière et par quelle série de développements, l'univers a dû passer pour arriver à sa perfection actuelle.

La première chose que Dieu créa par un acte surnaturel de sa toute-puissance, ce furent les germes des *monades*, germes excessivement simples, tant dans l'ordre matériel que dans l'ordre spirituel. L'éther, lien mystérieux entre les deux mondes, fut l'instrument initial de la nature : en se combinant avec les autres éléments, il subit plusieurs modifications essentielles, et devint successivement lumière, flamme, électricité. L'éther fut ainsi dans le monde le principe du mouvement; celui de la variété se trouva dans l'inégale diffusion de la matière[1], jointe à l'inégale intensité de la force attractive moléculaire. Tout atome physique fut soumis originairement à deux forces opposées, l'une venant de l'éther, l'autre dépendant des atomes voisins; et, selon la prédominance de l'une ou de l'autre impulsion, il se forma, d'une part, les

[1] Petite contradiction, pour le dire en passant. Car l'inégale diffusion de la matière étant elle-même un exemple de diversité réelle suppose déjà un principe déterminant de cette diversité.

corps compactes; de l'autre, les fluides impondérables, tels que le calorique et la lumière.

Le système solaire doit son origine au mouvement centripète et à la condensation des parties matérielles qui, tendant à se rapprocher les unes des autres, formèrent par leur concentration une sphère immense, enveloppée de l'éther comme d'une atmosphère lumineuse. Bientôt la force centrifuge sépara dans cette vaste agglomération les parties les plus denses et les plus opaques des plus subtiles et des plus brillantes. Celles-ci demeurèrent au centre et formèrent le soleil; celles-là furent projetées au loin dans l'espace, se refroidirent, et, en se refroidissant, se condensèrent toujours davantage. Ainsi furent formées les planètes, et dans leur nombre, le globe que nous habitons.

L'identité, la permanence dominent dans les soleils; la mobilité, la variété l'emportent au contraire dans les planètes où le contact intime et le frottement des atomes excitent mille affinités, principes à leur tour d'innombrables combinaisons.

La terre était destinée, dans la pensée divine, à devenir un jour la demeure de l'homme. Pour s'élever à cette haute dignité, elle fut soumise à de grands et terribles cataclysmes. Plusieurs fois ses entrailles s'ouvrirent et vomirent à la surface le feu et les laves qui remplissaient son sein. Plusieurs fois, les vapeurs captives soulevèrent la croûte solide; et la brisant dans certaines parties avec une force irrésistible, la boursouflant dans

d'autres, produisirent les ravins et les précipices, les plaines et les montagnes. Bientôt les brumes ardentes répandues dans l'atmosphère, condensées par le refroidissement du noyau solide, se précipitèrent à la surface en torrents de pluie, en remplirent les cavités, et déterminèrent partout une activité chimique extraordinaire.

C'est alors seulement que le monde fut habitable et que la vie put apparaître.

Mais comment se fit cette première apparition, et pourquoi la nature, qui eut autrefois la puissance de produire d'elle-même et par ses seules forces une si grande variété d'êtres organisés, ne nous fait-elle plus assister à ce riche et merveilleux spectacle ? Pourquoi les formes anciennes se transmettent-elles toujours identiques par voie de génération ? Et pourquoi ne voyons-nous pas surgir chaque jour sous nos yeux des combinaisons nouvelles ? La nature se serait-elle épuisée à force de produire, et serions-nous les enfants de sa vieillesse, les témoins tardifs de sa décrépitude ? Non sans doute. La nature ne se fatigue pas ; et si elle a cessé de créer, cela tient à des conditions accessoires et temporaires, à une disposition des substances corporelles qui n'existe plus aujourd'hui.

Il n'est pas impossible de deviner par induction quelles durent être ces conditions originelles. Nous savons, en effet, que la vie est inséparable de l'organisation, et que, dans tout organisme, se rencontrent, comme base essentielle, certaines combinai-

sons chimiques particulières. Ces combinaisons qui, dans l'ordre actuel, s'opèrent sous l'influence exclusive du principe vital, ne purent-elles s'effectuer autrefois en vertu des seules lois de la matière? Cette supposition ne contient rien d'absurde ni de contradictoire. Il suffit d'admettre dans l'âge génésiaque une puissance d'affinité supérieure, et en général, un développement exceptionnel de toutes les forces de la nature, produisant spontanément les composés ternaires indispensables à la manifestation de la vie. Les monades spirituelles trouvèrent donc, dans toute la durée de cette période, une matière bien préparée : chacune d'elles s'enveloppa d'une molécule de nature végétative, c'est-à-dire formée de trois atomes, d'oxygène, de carbone et d'hydrogène; puis, déployant sa force propre sur les molécules voisines, elle les réunit à la précédente et forma par leur réunion la première cellule, élément de tout organisme. Telle fut l'apparition de la force vitale dans le monde; et, à peine y eut-elle établi son empire, qu'on vit naître de toutes parts des légions d'êtres organisés. Le monde spirituel cessa d'exister à part du monde matériel; ils s'unirent, se fondirent l'un dans l'autre, ils se pénétrèrent réciproquement dans toutes leurs parties; et ainsi fut formée cette admirable harmonie du *Cosmos* qui enivrait Pythagore, et que l'antique Orient essayait d'imiter dans les formes grandioses de son architecture.

L'univers, une fois constitué, fut soumis à des

lois constantes et immuables. Rien ne s'y fait au hasard ; rien n'y vient troubler l'ordre établi par la divine providence. La vie et la mort s'y succèdent dans un cercle invariable ; et tous les efforts des créatures ne peuvent réussir à briser cette chaîne divine. La grande loi de l'unité dans la variété se révèle dans toutes les manifestations de l'esprit et de la matière : elle brille dans l'ensemble comme dans les parties, et les accidents qui paraissent d'abord troubler l'ordre de la nature, sont pour des yeux exercés la confirmation des lois qui la gouvernent. L'aveugle destin n'a pas sa place dans l'univers, et tout ce qui s'y fait s'y fait avec poids et mesure.

La doctrine morale est la dernière partie du système de Mamiani sur laquelle nous ayons à nous arrêter. Elle est d'autant plus digne d'être signalée que l'auteur, infidèle ici aux règles qu'il a lui-même fixées dans ses recherches sur la méthode, se propose de procéder par voie de synthèse et de donner de chaque précepte une démonstration rigoureuse. Ajoutons tout de suite que cette prétention nous paraît fort mal justifiée. Malgré l'appareil un peu lourd, et même, nous en demandons pardon à M. Mamiani, un peu pédant, dont il a cru devoir faire usage, ses démonstrations se réduisent en général à de simples explications qui n'ont absolument rien de la sécheresse ni de la rigueur géométriques.

C'est dans les hauteurs de l'ontologie que Mamiani va chercher les sources de l'ordre moral et par suite le fondement de la science qui s'y applique. En effet, le premier principe de l'éthique, « le bien absolu existe, » se déduit immédiatement de la considération de la cause première et de son essence infinie. Dieu est à la fois cause efficiente et cause finale. Comme cause efficiente, il est le commencement de tous les êtres, il est le fait, la réalité, la vérité par excellence. Comme cause finale, il est l'objet éternel des désirs de l'individu, le but constant de toutes ses aspirations : il est le bien en soi, le bien absolu, et par conséquent aussi, l'absolue béatitude. La création n'a pas d'autre fin que lui ; et, soit qu'on la considère dans l'ensemble, soit qu'on l'étudie dans les parties, c'est toujours vers Dieu que convergent ses puissances. La loi du progrès est donc absolument universelle : elle domine et gouverne tout le champ de la réalité.

Considéré relativement aux agents rationnels et libres, c'est-à-dire capables de concourir en certaine mesure à la réalisation de l'ordre universel, ou d'y opposer une résistance, le bien moral n'est autre que la coopération volontaire à cet ordre dans lequel réside l'essence du bien absolu. La déviation, au contraire, constitue le mal moral, le péché. Le bien absolu se révèle à l'homme dans un commandement obligatoire : il est une loi ; il est la loi par excellence. Et comme cette loi ne peut subsister par elle-même sans une autorité sur laquelle elle

s'appuie, l'ordre moral a son fondement hors de la conscience dans une vertu infinie et absolue.

Considéré dans sa partie formelle, l'ordre moral tout entier se résume dans ce seul précepte général : « Fais le bien ! » qui enveloppe et domine tous les autres. Il contient en germe dans sa concision les nombreuses applications de la loi morale. Le devoir est relatif : il n'est pas le même pour tous les êtres, ni dans tous les temps, ni dans tous les lieux. Dans ce qu'il a d'universel, il est l'accomplissement du rôle assigné à chaque individu pour la fin suprême de la société. Dans ce qu'il renferme de variable, il est l'appropriation des forces individuelles au bien d'une société particulière. En opposition avec le caractère relatif et progressif du devoir, se place la *vertu héroïque* qui, ayant pour objet la plus grande réalisation du bien, est par cela même identique et absolue.

Les variations auxquelles est soumise la conscience, et que les détracteurs de la loi morale lui ont si souvent reprochées, ne prouvent rien contre la réalité et l'universalité de cette loi. Car les applications seules varient ; et les préceptes demeurent les mêmes dans leur essence immuable. Mais, alors même que l'application est fausse, si l'intention dont elle dérive est bonne, elle produit, en dernière analyse, plus de bien que de mal. Tel est l'heureux résultat de l'harmonie préétablie entre l'esprit et les choses. Les Croisades ont été, dans leur principe déterminant, une fausse interprétation de la

morale religieuse. Cet acte, mauvais en lui-même, n'en est pas moins devenu l'un des plus puissants leviers dont la Providence se soit servie pour produire la civilisation moderne. Faut-il en conclure que la fin justifie les moyens? Nullement, mais seulement que la sagesse de Dieu fait tourner au profit de l'espèce les erreurs même et la folie des individus.

Considéré dans son essence matérielle, le bien absolu est la béatitude, que l'homme conçoit en réunissant et en élevant à la plus haute puissance les biens particuliers. Ces derniers se divisent pour lui en deux catégories : les biens sensibles, qui affectent vivement la sensibilité et provoquent le désir ; et les biens intellectuels, dont la possession éveille dans son âme un sentiment de calme satisfaction. Ni l'une ni l'autre de ces deux classes de jouissances ne remplissent entièrement le cœur de l'homme. La première, il est vrai, satisfait les sens, mais elle ne contente point la raison. La seconde, au contraire, convient à la dignité humaine, mais elle est froide et peu susceptible d'exciter le désir. Aussi l'homme conçoit-il la béatitude comme la synthèse de ces deux ordres de jouissances ; c'est-à-dire qu'il la considère comme devant être à la fois vive et intellectuelle.

Mais, si cette conception éveille dans notre âme les plus hautes espérances, l'expérience nous apprend qu'un tel désir ne trouve point ici-bas à se satisfaire. Cette déception n'est pas pour l'homme un motif de désespoir : elle sert, au contraire, à le

relever à ses propres yeux ; elle fournit à ses facultés un aliment surhumain, en lui manifestant la nécessité d'une autre existence dans laquelle l'accord final du désir et de son objet, de la vertu et de la félicité, sera réalisé par la possession adéquate du bien absolu.

La loi du progrès règne dans l'ordre moral comme dans celui de la nature. Le perfectionnement est donc le but constant de l'activité humaine : il ne doit pas être spécial mais universel, c'est-à-dire que les facultés doivent être développées, non d'une manière exclusive et isolée, mais dans leur concert harmonique, et chacune d'elles selon le rang qu'elle occupe dans la hiérarchie psychologique. Si le perfectionnement est l'essence de la loi morale, il en résulte que la liberté civile est un droit imprescriptible de l'humanité ; car toute entrave imposée au libre arbitre, met obstacle au progrès de l'individu, et par suite à celui de l'espèce humaine tout entière.

La doctrine de l'immortalité de l'âme est le complément essentiel de toute théorie morale. Nous avons vu comment ce dogme résout les contradictions de la vie humaine, et comment il en reçoit déjà une certaine vraisemblance. Mais cette simple probabilité ne suffit pas à l'esprit de l'homme, et Mamiani qui brûle de mettre ce principe à l'abri de toutes les attaques, pense qu'il n'est pas impossible de le démontrer *a priori*. Voici comment il essaye d'effectuer cette entre-

prise tant de fois tentée, et toujours sans succès.

Le bien absolu ne peut changer sa nature et devenir relatif; il doit par conséquent être réalisé dans son essence vraie. Or, quoique le fini ne puisse atteindre l'infini, il peut cependant s'en rapprocher indéfiniment. Il résulte de là que le désir du bonheur qui est dans l'homme, désir absolument irréalisable sur cette terre, est pour lui la garantie de son immortalité. Car l'homme en conclut directement la nécessité d'une autre vie dans laquelle il trouvera abondamment la satisfaction qu'il espère. Le désir de félicité, mis dans son âme par le Créateur, est comme une promesse divine à laquelle Dieu ne saurait faillir.

Mais voici une seconde démonstration plus philosophique que la première, puisqu'elle se fonde sur l'essence même de l'âme pour y chercher la preuve de son immortalité. L'âme est une substance simple et une force. En tant que substance, elle ne peut être détruite; et en tant que force, elle ne peut cesser d'agir; car une force sans acte est un concept contradictoire. Il en résulte que si l'âme ne peut, ni cesser d'être comme substance, ni cesser d'agir comme force, elle est absolument immortelle.

Il y a donc dans l'homme un principe simple, une monade substantielle, indivisible, douée d'une activité immanente et indestructible. Le corps, loin d'être nécessaire à l'action de cette force, est le plus souvent pour elle une prison et un obstacle.

Le corps détruit, la monade est libre, et conserve dans cette nouvelle existence l'activité et la personnalité qui constituent son essence.

Ces deux démonstrations, où l'influence de Platon et celle de Leibniz se laissent clairement apercevoir, ne sont pas neuves sur la scène philosophique : on les trouve déjà dans le *Phédon*, cet admirable résumé, ou pour mieux dire, ce suprême effort de la pensée antique pour atteindre par la raison les preuves de la croyance; elles ont passé de là dans toute la chaîne platonicienne; saint Augustin les a transmises à saint Thomas, et elles sont arrivées jusqu'à Mamiani par la longue filière de la tradition. Nous voudrions pouvoir affirmer que leur valeur scientifique égale leur antiquité. Malheureusement, il n'en est point ainsi, et ces deux démonstrations ne résistent point à l'épreuve décisive de la conscience et de la raison.

L'une, quoi qu'en dise l'auteur, ne sort pas du champ de la simple probabilité. D'une aspiration de l'âme, d'un désir, on n'a pas le droit de rien conclure dans l'ordre de la réalité; et l'argument tiré de la véracité de Dieu, ce *Deus ex machina* déjà employé par Descartes, ne peut se justifier philosophiquement; car il repose sur une analogie arbitraire établie entre les perfections divines et les vertus humaines. Un tel argument, s'il était légitime, porterait d'ailleurs infiniment au delà du but que l'on se propose d'atteindre. La règle de la sincérité divine appliquée au besoin de vérité, qui

est en nous au même titre que le désir de la béatitude, pourrait servir à quelque sceptique ou à quelque dogmatique acharné, — car les deux extrêmes se rencontrent, — à démontrer contre le bon sens l'infaillibilité de notre pensée et l'impossibilité de l'erreur.

Quant au second argument, fondé sur la considération de la nature métaphysique de l'âme, il prête le flanc à des objections plus décisives encore. D'abord, prouver l'immortalité de l'âme par son essence, c'est prouver l'inconnu par ce que l'on ignore, puisque la nature intime du principe pensant échappe, comme toutes les essences, à nos moyens de connaître, et nous apparaît seulement dans sa réalité phénoménique. Mais, en admettant même que l'âme soit réellement telle qu'elle nous apparaît, c'est-à-dire une force, une puissance, l'immortalité de cette puissance sera-t-elle prouvée parce que l'on aura démontré qu'une force est essentiellement active? Non, sans doute. Une telle démonstration établira seulement que l'âme ne peut cesser d'agir sans être anéantie. Mais on demande plus que cela, et le vrai nœud de la difficulté consiste à prouver l'impossibilité de cet anéantissement. Or, c'est là, croyons-nous, ce qui dépasse la portée de la raison; car la nature du fini, considérée en elle-même, ne peut envelopper l'infinité de la durée. Tout être créé est donc, par cela seul, périssable, susceptible d'être anéanti, et supposer dans son essence quelque chose de nécessaire, c'est

supprimer aussitôt, avec la contingence du monde, la toute-puissance et la liberté divines.

Le dogme de l'immortalité n'est donc pas susceptible d'être démontré *a priori;* il n'acquerra jamais la certitude scientifique, et restera toujours pour l'homme un objet de croyance. Est-ce en affaiblir l'autorité? Est-ce anéantir l'utilité qu'il peut avoir comme garantie et comme couronnement de l'ordre moral? Nous ne le pensons pas : nous croyons, au contraire, qu'il est extrêmement dangereux de transporter un tel dogme de la sphère du sentiment dans celle de la raison, et d'en compromettre l'évidence instinctive en cherchant à la convertir en certitude rationnelle.

Ceci nous amène à une critique fondamentale de toute l'éthique de Mamiani. En demandant à l'ontologie le principe de cette science, en la fondant sur la notion objectivement considérée de la cause première, en identifiant cette cause avec le bien absolu, et en dérivant de ce concept les divers préceptes moraux, l'auteur commet une erreur évidente de méthode, et manque aux règles qu'il a lui-même posées.

Quelle que soit, en effet, l'essence du bien absolu, ce n'est point dans cette essence ainsi considérée que commence l'ordre moral : c'est dans sa révélation à l'âme humaine, révélation qui se produit dans le champ de la conscience. Le premier fait moral est le sentiment d'une force supérieure opposée à la nôtre, d'une obligation qui résiste à

l'impulsion égoïste de nos propres penchants ; mais cette résistance ne se pose point d'abord comme objective, comme étrangère au sujet. C'est ultérieurement et par une application du principe de causalité, que l'esprit la conçoit comme douée d'une énergie et d'une réalité infinies. Ce n'est primitivement pour l'homme qu'une force interne opposée à une force interne, un sentiment opposé à un désir; et cette lutte se passe tout entière dans le domaine et sous les yeux du sens intime. Le point de départ de la morale n'est donc point, comme le veut Mamiani, dans cette parole hypothétique adressée par Dieu à l'homme : « Fais le bien! » mais dans cette autre qui en diffère par l'ordre des termes : « Je sens que le bien m'oblige. » Quel que puisse être, en effet, le principe extérieur de l'obligation, il ne se révèle à l'homme que sous la condition du sentiment. Je sais que je suis obligé, parce que je le sens; on dira peut-être que je le sens, parce que je le suis. Soit : mais c'est là une déduction postérieure au fait sur lequel elle s'appuie, une opération de l'esprit qui transporte la question du domaine de la conscience dans celui de la raison. Cette simple observation suffit pour éclairer toute l'éthique, en fixant la méthode qui seule peut lui convenir.

Cette méthode ne saurait être *a priori :* elle est analytique et expérimentale. C'est à la conscience qu'il faut demander ce qu'est pour l'homme le bien et le mal. C'est elle seule qui dispose de ces notions suprêmes ; et c'est par elle seule que l'homme

peut y attacher un sens. Qu'est-ce, en effet, pour la raison que le bien et le mal? Quel rapport y a-t-il entre un concept de l'intelligence et ces notions, pour ainsi dire vivantes, qui excitent dans notre âme les émotions si puissantes de la haine et de l'amour? Ce sont bien là des sentiments, et l'on ne peut, sans en méconnaître l'essence, les transformer en conceptions intellectuelles.

Cette critique, nous l'avons dit, est fondamentale. Elle porte contre la méthode et, par suite, contre le système tout entier, puisque, en définitive, les différences des systèmes ne sont guère que des différences de méthodes. Elle rend, par conséquent, superflue toute critique de détail, et nous dispense de nous arrêter plus longtemps sur cette partie de la philosophie de Mamiani.

Quant à l'ontologie, elle révèle assurément une âme élevée et une haute intelligence. Néanmoins, il faut le dire, elle ne nous paraît contenir aucune solution bien neuve, aucune théorie bien originale. On y trouve un mélange assez heureux des principes péripatéticiens avec quelques éléments empruntés au système de Leibniz. Mais il y manque cette pensée créatrice qui, en s'assimilant, transforme, qui communique à tout ce qu'elle touche le mouvement et la vie. Nous approuvons sans doute les considérations aussi judicieuses qu'élevées par lesquelles l'auteur combat le panthéisme et l'anthropomorphisme. Nous aurions souhaité cependant qu'il fût resté plus fidèle dans la pratique aux

règles qu'il a si sagement posées dans la théorie.

Qu'est-ce, en effet, que cette doctrine de l'*éminence*, par laquelle l'auteur, fidèle en cela à la tradition catholique, transporte de l'homme à Dieu les attributs qui constituent la perfection humaine? Qu'est-ce, sinon un évident anthropomorphisme? C'est bien vainement que la pensée agrandirait outre mesure l'essence d'une chose finie, dans le chimérique espoir de l'élever peu à peu jusqu'à l'infinie réalité. Le fini ne saurait changer de nature, ni revêtir une essence qui n'est pas la sienne. Quelque élaboration qu'on lui fasse subir, à quelque puissance qu'on l'élève, il n'en sera pas plus rapproché de son but. Alors, comme maintenant, il sera toujours infiniment éloigné de cette perfection absolue à laquelle on prétend l'égaler. Les attributs de l'homme, appliqués à l'Etre divin, s'anéantissent et deviennent, aux yeux de l'esprit qui les considère, autant de contradictions.

Nous avouons, cependant, que la notion abstraite du Dieu métaphysique ne saurait suffire à l'homme; nous reconnaissons et nous avouons avec sincérité qu'il existe dans l'âme humaine des besoins qui demandent à être satisfaits, des aspirations qui ne peuvent être trompeuses. La perfection divine est le modèle éternel qui vivifie et féconde la conscience; c'est d'elle que procèdent toute grandeur et tout héroïsme, et l'homme ne peut être vertueux s'il ne croit pas à la réalité de ce type infini, objet de son amour. En un mot, il existe un

Dieu moral qui se révèle par la conscience, comme il existe un *Dieu métaphysique* conçu par la raison. Le premier est la perfection même; le second est la toute-puissance, la cause première, unique et créatrice. Mais ces deux conceptions diverses et non opposées sont encore des conceptions humaines, proportionnées à la portée de nos facultés; ce sont, pour ainsi dire, les reflets d'une réalité supérieure dans laquelle elles viennent s'unir et se résoudre. Cette réalité absolue ne se révèle à nous que d'une manière négative. C'est une inconnue suprême dont les fonctions seules sont déterminées, mais dont la valeur échappe et échappera éternellement à nos analyses. Ce n'est pas ici le lieu de développer cette théorie; mais elle nous paraît échapper aux critiques ordinaires, et se tenir à égale distance de l'anthropomorphisme et du panthéisme, tout en faisant une part légitime au sentiment et à la raison, à la croyance et à la philosophie [1].

Nous avons déjà présenté, chemin faisant, les critiques que nous a suggérées le système de Mamiani, relativement à la démonstration de la cause première. Ce n'est pas, en effet, en partant de l'idée de succession ou de durée que l'on arrivera à démontrer cette suprême réalité; et Leibniz a

[1] Les éléments de cette théorie se trouvent exposés soit dans l'article déjà cité : *De la croyance et de la raison,* (*Revue de théologie et de philosophie de Strasbourg,* janvier 1859), soit dans un article sur l'*Avenir de la philosophie en Suisse* (*Revue suisse,* n[os] de mars, avril et mai, 1859.)

établi surabondamment l'impossibilité d'y arriver par cette voie. Nous ne goûtons pas davantage la preuve de saint Anselme renouvelée par Descartes, et connue dans l'histoire de la philosophie sous le nom de preuve ontologique. C'est par l'analyse de la notion de force que l'esprit humain arrive à concevoir et à dégager cette cause première dans sa pureté et sa simplicité absolues.

Il est évident, en effet, que toute force suppose une loi qui la détermine. Il ne l'est pas moins que la loi ne saurait subsister par elle-même et qu'elle tire son autorité d'une puissance supérieure créatrice et législatrice. Toute force suppose donc une loi, et toute loi une force. Qu'en faut-il conclure? Que la première force est en même temps la première loi, qu'elle réunit dans son essence la vertu opérative et la règle de son exercice, en d'autres termes, qu'elle se contraint, qu'elle s'oblige elle-même? Nullement : car on demanderait toujours le principe déterminant de cette dualité. La question de la cause se poserait encore pour la loi interne comme pour toute autre loi. Pourquoi, demanderait-on, et en vertu de quelle puissance, l'essence de Dieu est-elle ainsi constituée? Quelle est la raison de cette double nature? L'unité seule s'explique elle-même, mais toute composition suppose l'unité. Il résulte de ces considérations que la cause première est unique, simple, et par cela même absolue, c'est-à-dire sans loi; car si elle en supposait une, elle cesserait aussitôt d'être première et toute-puissante.

La première cause n'est donc pas nécessitée, mais libre : c'est-à-dire qu'elle est elle-même le seul principe de ses actes, abstraction faite de toute autre cause, soit efficiente, soit occasionnelle ou même finale. Or une force libre est ce que l'usage désigne sous le nom de volonté. En résumé donc, la cause première est une volonté.

De plus, tout ce qui existe, existe par la vertu infinie de cette cause. En effet, toute chose existe en vertu d'une force, laquelle, par ce qui vient d'être dit, suppose une cause première absolument libre, et par conséquent unique, puisque, s'il existait plusieurs causes premières, égales ou inégales. chacune d'elles serait limitée par toutes, et toutes par chacune. Il existerait donc une certaine loi qui en règlerait les rapports réciproques, et cette loi ne saurait être sans cause.

Dieu existe donc; il existe, non comme substance, mais comme cause infinie, absolument première, et par cela même, absolument libre. Le monde existe, non par lui-même, non par une nécessité métaphysique ou morale, mais par un acte libre d'une volonté toute puissante.

Dans cette double démonstration, se trouve comprise toute la théologie naturelle et toute l'ontologie.

Les erreurs de Mamiani sont la conséquence directe de la position exceptionnelle dans laquelle il s'est lui-même placé. Evidemment, son génie est

tout moderne; sa pensée a compris le progrès des idées, et la *Critique* de Kant n'a pas traversé inutilement son intelligence. Mais, d'autre part, le désir de fonder une école nationale entée, pour ainsi dire, sur la tradition, a jeté ce philosophe dans des contradictions presque inévitables.

Ces deux idées différentes, nationalité et philosophie, qu'un esprit étroit de patriotisme et une mesquine vanité ont trop souvent réunies, sont en effet absolument inconciliables. La vérité a pour caractère essentiel de défier toutes les limitations du temps et de l'espace : elle n'appartient pas plus à une contrée qu'à une autre, elle n'est pas l'apanage exclusif d'une race; elle est le but éternel de l'esprit humain, et son immensité défie les étroites barrières dans lesquelles on tenterait de l'enfermer. A ceux qui prétendent la posséder seuls et sans partage, elle inflige pour châtiment l'impuissance et l'immobilité du préjugé. Elle ressemble au soleil dont un enfant étourdi s'efforcerait vainement d'emprisonner la lumière en fermant avec soin les volets de sa chambre. Une vérité captive n'est plus la vérité : elle est la plus dangereuse, la plus ténébreuse des erreurs.

Et cependant quel est le peuple dont l'amour-propre national n'ait pas rêvé cette audacieuse conquête? N'avons-nous pas vu proclamer successivement une philosophie française, une philosophie allemande, une philosophie italienne, et faire de ces désignations non point de simples réalités histo-

riques, mais de véritables drapeaux qu'on agitait d'un air belliqueux? Cette moderne école dont l'illustre chef trouvait le secret d'introduire Napoléon et les gloires de la France dans un cours de philosophie, n'a-t-elle pas vu avant tout dans Descartes sa qualité de Français? Et cependant s'il a existé dans le monde un philosophe purement et exclusivement philosophe, c'est, à coup sûr, le grand métaphysicien du dix-septième siècle. Avec moins de pompe et de fracas, l'Allemagne n'en considère pas moins avec un certain dédain toute doctrine qui n'a pas quelque rapport lointain avec sa récente éruption philosophique. Bien plus sage sous ce rapport était ce moyen âge, dont les innombrables docteurs ne connaissaient d'autre patrie que l'école, d'autre nationalité que la science.

L'Italie moderne a poussé ce travers plus loin peut-être que toutes les autres nations. Elle ne s'est pas contentée de rejeter, formellement sinon réellement, toute doctrine étrangère, elle a encore prétendu rayer du champ de la philosophie toutes les conquêtes des écoles récentes, passer sous silence Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, et remonter le courant des âges jusqu'à cette époque, bien triste, il est vrai, pour le monde, mais glorieuse pour l'Italie, où régnait saint Anselme, où florissait saint Thomas. En un mot, elle a conçu l'étrange projet d'élaguer du tronc de la science comme autant de branches parasites, tout ce qui n'était pas le fruit direct et

légitime de la pensée italienne. Entre la nécessité de renoncer à sa tradition ou de sacrifier ce que cette tradition n'avait pas consacré, elle n'a pas hésité un seul instant. Construire l'édifice de l'avenir avec les ruines du passé, tel est le but qu'elle a posé à sa pensée, tel est le programme qu'elle a tracé à ses hommes d'Etat comme à ses philosophes.

Mais ces ruines sont vermoulues ; mais le temps les a réduites en poussière ; à peine en reste-t-il quelques vestiges. N'importe : il n'y a eu, il n'y a et il n'y aura qu'une philosophie italienne. Plutôt renoncer à la science que d'être infidèle à tant d'illustres souvenirs, à une histoire si glorieuse. Ce ne sont pas seulement les individus que le préjugé de la noblesse condamne à une oisiveté orgueilleuse et stérile. Les nations aussi se sacrifient à leur blason, et préfèrent souvent le danger de l'inaction à la honte de déroger. Il serait heureux pour l'avenir de l'Italie que son passé eût été plus modeste ; ou, puisque cela est impossible, qu'elle eût la sagesse d'en rappeler un peu moins les gloires et d'en oublier un peu moins les misères.

Les esprits les plus élevés sont toujours, quoi qu'ils fassent, de leur pays et de leur siècle. Les philosophes italiens n'ont pas échappé à l'influence des préjugés populaires ; et ils ont mis au service des passions nationales des facultés qui eussent été employées d'une manière plus profitable, au service de la vérité. Ils ont cru pouvoir concilier

la liberté du penseur avec un respect traditionnel pour l'autorité. Faut-il s'étonner que cette tâche ingrate ait dépassé la mesure de leurs forces? Comment, en effet, allier la méthode psychologique inaugurée par Descartes, reçue de lui et adoptée par toute la philosophie moderne, avec les procédés fallacieusement géométriques qui caractérisent la science du moyen âge? Un tel accord était impossible par la force même des choses; car si les méthodes contraires peuvent être employées séparément l'une de l'autre, chacune dans la sphère qui lui est propre, elles ne peuvent subsister ensemble dans le même ordre de faits ou d'idées.

Mamiani est libéral en politique, il est progressiste en religion. Mais il y a lutte entre cet élément de son génie et le respect qu'il conserve encore pour l'autorité philosophique et religieuse; respect d'autant plus gênant pour la pensée qu'il est parfaitement sincère, et n'admet, par conséquent, ni compromis ni subterfuge. L'utopie qu'il poursuit avec une persévérance et une foi que nous admirons sans partager ses espérances, c'est la fusion intime du passé et du présent, de la tradition et de la raison; c'est l'accord parfait de la volonté et de la loi; c'est le libre acquiescement de l'arbitre aux décisions de l'autorité; c'est la transformation de l'autorité elle-même sous l'influence du progrès des idées; c'est enfin l'unité scientifique, politique et religieuse du genre humain; ou, ce qui revient au même, l'union étroite de toutes les pensées et

de tous les cœurs, dans une même science, dans un même amour pour l'absolue vérité.

Ce but se trouve clairement exprimé dans cette phrase remarquable du second *Ornato*, l'un des plus intéressants dialogues de Mamiani : elle nous paraît être le résumé le plus parfait de ses espérances comme homme et de sa pensée comme philosophe : « Heureux l'âge où, dans le cœur et l'esprit humain, l'instinct, la religion et la science deviendront une seule et même chose, où rationnel sera l'instinct, profondément religieuse la philosophie, et toute sage la religion. »

Ce vœu, chimérique sans doute, mais plus généreux encore que chimérique, doit, à défaut d'une confiance que nous voudrions pouvoir partager, nous inspirer au moins une vive et sérieuse sympathie.

VINCENZO GIOBERTI

IV

VINCENZO GIOBERTI

Biographie. — Métaphysique. — Esthétique. — Morale. — Politique. — Conclusion.

Notre étude sur Mamiani vient de nous offrir le spectacle d'un esprit essentiellement progressif et libéral, essayant de concilier son libéralisme avec la conservation du passé, et consumant dans cette vaine entreprise des efforts qui, nous le croyons, auraient pu être plus utilement employés. Le philosophe qui va nous occuper maintenant, présente dans ses doctrines comme dans son caractère, des contradictions et des anomalies bien plus étranges encore. On trouve chez Gioberti un mélange, presque unique dans l'histoire littéraire, de principes libéraux et d'un zèle qui touche au fanatisme pour la défense de l'autorité. C'est une combinaison monstrueuse de Joseph de Maistre avec Paul-Louis

Courier ; c'est Lamennais réunissant ses deux manières dans une synthèse impossible.

La vie de Gioberti est le reflet de ses doctrines : elle présente les mêmes contrastes, les mêmes excès, les mêmes contradictions. Exilé du Piémont, sa patrie, en 1833, pour son attachement aux principes du libéralisme, l'abbé Gioberti se retira à Paris, puis à Bruxelles, non sans s'être fait dans ces deux villes un assez grand nombre d'ennemis, tant parmi les savants du pays que parmi ses propres compagnons d'infortune; circonstance qui ne surprend guère si l'on peut juger la façon d'agir d'un homme d'après sa façon d'écrire. En 1837, il publie un premier ouvrage philosophique, *la Teorica del sovranaturale*, où les princes italiens ne sont pas ménagés, mais où, en même temps, l'auteur fait une profession de foi catholique aussi explicite que possible. Cet ouvrage fut bientôt suivi d'une *Introduzione allo studio della filosofia*, qui contient l'exposition sommaire de tout le système de Gioberti. L'auteur y réunit, selon son usage, les éléments les plus hétérogènes. La métaphysique, la théologie, la philologie, l'histoire profane et sacrée, s'y rencontrent dans un profond désordre, et l'auteur appelle ce chaos une lumière. Dans ce même ouvrage, Gioberti se réconcilie avec les princes de sa patrie, s'élève avec emportement contre le rosminianisme, exalte jusqu'aux cieux les louanges du clergé italien, et proclame à la face du ciel et des

hommes la suprématie politique, religieuse et morale de l'Italie fondée elle-même sur l'autorité absolue du chef de l'Eglise. Ce n'étaient là, du reste, que les premiers linéaments d'une doctrine qui fut exposée plus tard d'une manière beaucoup plus complète, dans un livre très célèbre, et dont le titre seul est suffisamment caractéristique : *Del Primato intellettuale, civile e morale degli Italiani.*

Cet ouvrage, dont le but avoué est la glorification du pape et de l'Italie, obtint à son apparition un succès considérable, et valut à son auteur des partisans et des ennemis également enthousiastes. Ce fut presque, il faut le dire, un succès de scandale ; car ce livre unissait aux dissertations scientifiques, le style mordant d'un pamphlet, et les peuples ou les individus qui ne partageaient pas les convictions de l'auteur, n'y étaient pas ménagés. Quant aux idées il y en avait pour tous les goûts. En même temps qu'il consacrait plusieurs pages éloquentes à la louange des jésuites, Gioberti se déclarait en faveur du régime constitutionnel, réfutait la théorie du droit divin et accablait de son mépris le parti légitimiste.

Mais ce qui avait fait la gloire de ce livre en fit la ruine. Car si les partis opposés y virent d'abord, chacun les éléments qui lui étaient favorables, bientôt, et par un retour inévitable, ils furent frappés de ceux qui leur étaient contraires. De là, dans toute l'Italie, une grande fermentation contre l'auteur de ce livre étrange, à la fois libéral et absolutiste,

et aussi fanatique dans un sens que dans l'autre.

Les jésuites s'étant déclarés contre Gioberti, la vengeance ne se fit pas attendre. En 1845, paraît une nouvelle édition du *Primato*, accompagnée cette fois d'une *Avvertenza* plus volumineuse que le texte, dans laquelle la Compagnie se trouve étrangement maltraitée. L'auteur la rend responsable de tous les maux qui affligent la civilisation moderne; il l'accuse de nuire à la religion, à la littérature, à la théologie, à la philosophie, enfin à toutes les sciences. Cette même éducation jésuitique qui faisait précédemment l'objet de son admiration enthousiaste, n'est plus maintenant qu'un enseignement ridicule, plus propre à efféminer les âmes qu'à leur communiquer les vertus civiles et privées. Bref, dans cette guerroyante *Introduction*, Gioberti brûle à peu près tout ce qu'il avait adoré et laisse le lecteur assez indécis sur sa véritable pensée.

Le *Jésuite moderne*, qui parut peu de temps après, fut un nouveau coup de massue asséné à la Compagnie, un nouveau démenti donné par l'auteur à ses premières opinions.

Cependant, dans ces deux derniers écrits, Gioberti avait soigneusement ménagé la maison de Savoie; et lorsque, en 1848, le roi Charles-Albert eut donné à ses peuples une constitution, jour mémorable auquel le Piémont doit sa gloire actuelle et les grands hommes d'Etat qui l'honorent, le philosophe proscrit put rentrer dans sa patrie :

il y joua un rôle politique qui ne fut pas de longue durée. Son libéralisme équivoque ne tarda pas à être remplacé par des principes plus sûrs; des hommes supérieurs sous tous les rapports vinrent à la tête des affaires; et Gioberti, retournant volontairement dans l'exil, vint demander un asile à cette France qu'il avait si longtemps poursuivie de sa haine et de ses invectives. Il vécut à Paris dans l'étude et la retraite, plus sage dans sa maturité que dans les jours de sa jeunesse. C'est de là qu'il lança dans le monde un livre qui obtint bientôt une popularité immense : *Del Rinnovamento civile d'Italia*. Ce livre, qu'on peut considérer comme une véritable palinodie politique, met le comble aux contradictions de notre philosophe. Ce n'est plus, en effet, contre les jésuites seuls qu'il y exhale sa tardive indignation : c'est contre le clergé italien, dont les vices et l'ignorance sont flagellés par lui avec une verve impitoyable; c'est contre l'Eglise elle-même, qu'il voudrait ramener à la pureté et à la simplicité apostoliques : idée fort louable assurément et que nous approuverions de tout notre cœur, si par malheur elle ne se trouvait enchâssée dans une théorie dont les principes sont fort loin d'être les nôtres. La démocratie qui faisait peu de temps auparavant l'objet des mépris et de la haine de Gioberti, a trouvé grâce devant lui; et ce grand défenseur de l'ordre et de la monarchie, envahi lui-même par la Révolution, caresse maintenant avec complaisance l'idée d'un bouleverse-

ment européen. Cet ouvrage fut la dernière création de cette âme tourmentée. Les souffrances de l'exil et les agitations de la vie politique avaient usé avant le temps les forces de Gioberti. Il mourut à Paris, le 26 octobre 1852, laissant la renommée d'un talent de premier ordre, mais d'une pensée indécise et flottante, se plaisant dans les principes les plus contradictoires, et se condamnant ainsi à une éternelle impuissance.

Comme écrivain, Gioberti se distingue par des qualités incontestables. Sa langue, rapide, incisive, colorée, pleine de feu et de vie, entraîne le lecteur et lui fait surmonter sans peine les difficultés inhérentes au sujet. Il sait combiner habilement la métaphysique et l'histoire, de manière à ne point fatiguer l'esprit qui passe ainsi tour à tour de l'abstrait au réel, et trouve dans ces alternatives une satisfaction particulière. Son érudition, un peu fastueuse parfois, n'est cependant ni sèche ni rebutante; elle sait s'embellir de tous les charmes de l'éloquence et de la poésie. Les antiques forêts de l'Inde, les temples, les hypogées servent de cadre à ses dissertations sur l'art et la civilisation du mystique Orient. Mais c'est lorsqu'il parle de l'Italie surtout, que son style s'anime, s'élève, se transforme, et qu'on y sent alors comme un souffle d'enthousiasme. Les gloires de l'Italie sont pour lui un sujet intarissable d'orgueil et de triomphe; les malheurs de l'Italie lui sont un sujet non moins fécond de gémissements et de larmes. Il aime cette

patrie humiliée ; et, si déchue qu'elle puisse être, son amour préfère encore cette humiliation et cette honte à toutes les gloires des peuples étrangers. Le patriotisme est chez Gioberti la vertu dominante ; elle écrase toutes les autres et se les assujettit comme des puissances secondaires. Mais ce sentiment, louable dans son principe, a revêtu dans cette âme passionnée les caractères du fanatisme. Bien que les excès de cette passion soient, jusqu'à un certain point, excusables, on ne peut pousser l'indulgence envers Gioberti jusqu'à lui pardonner les emportements auxquels il se laisse entraîner. Le dédain superbe avec lequel il parle de toutes les nations, la hauteur avec laquelle il les somme de se ranger de nouveau sous la tutelle de l'Italie, sont assurément peu dignes d'un écrivain sérieux, et cet orgueil rappelle naturellement celui que Socrate croyait apercevoir à travers les haillons du cynique Antisthène.

Les qualités de Gioberti comme écrivain sont balancées par quelques défauts. On peut lui reprocher un peu d'emphase, un ton dithyrambique trop soutenu et une exaltation exagérée sur des choses qui n'en valent réellement pas la peine. Tout, dans cet homme étrange, est excessif : ses amours, ses haines, ses mépris, son enthousiasme. Il passe d'un extrême à l'autre sans rencontrer jamais le juste milieu. Les allures tranquilles, méthodiques ne conviennent pas plus à son style qu'elles ne conviennent à sa pensée. Ses plus belles pages, ses

périodes le plus justement admirées côtoient de bien près l'enflure; et il suffirait souvent de peu de chose pour changer le sublime en ridicule. On y trouve d'ailleurs des manques de goût regrettables, des énumérations trop prolongées, un abus de l'antithèse et un penchant trop décidé pour le sarcasme et l'invective. Rien de plus aigre, de plus acide que le style de Gioberti, lorsqu'il s'adresse à quelque adversaire. La seconde édition de son livre *du Surnaturel* est précédée d'une introduction consacrée à la réfutation d'un critique assez mal avisé pour avoir osé railler le livre et l'auteur. Il faut lire cet opuscule pour se faire une idée des emportements de langage et des impitoyables rancunes auxquelles peut se laisser entraîner l'amour-propre froissé d'un philosophe.

Gioberti attachait une importance extrême à l'élégance et à la correction du style. Aussi, dans les chapitres où il proclame plus qu'il ne démontre la supériorité de l'italien sur toutes les autres langues, le voyons-nous insister très-fortement sur la nécessité d'écrire de la manière non-seulement la plus pure, mais encore la plus attrayante. Pensait-il avoir atteint cet idéal? Il est permis de le croire, à en juger seulement par la modestie un peu suspecte avec laquelle il parle de lui-même et s'afflige d'avoir désappris au milieu des étrangers les finesses de sa langue maternelle. Des défauts et des qualités que nous venons de signaler, il résulte que Gioberti est un écrivain de mérite auquel il

n'a manqué qu'un peu de simplicité jointe à un peu de dignité pour être un très grand écrivain.

La doctrine métaphysique de Gioberti [1] est si étroitement liée à sa doctrine politique; elles sont si bien fondues l'une dans l'autre qu'il est difficile de les séparer sans les mutiler, plus difficile encore de déterminer laquelle a été faite pour l'autre. Il me semble cependant, quoi qu'en dise l'auteur de ce système, que le but pratique l'a emporté de beaucoup dans sa pensée sur le but théorique.

La méthode adoptée par Gioberti, à l'exclusion de toute autre, est la méthode synthétique, la seule selon lui qui soit appropriée aux besoins de la philosophie. La philosophie étant la science de l'universel, du nécessaire, et ne pouvant admettre de simples probabilités ou vraisemblances, doit partir de principes absolus et non de faits contingents et variables. La méthode psychologique inaugurée par

[1] Parmi les très nombreux ouvrages de Gioberti, nous citerons ceux qui nous ont plus particulièrement servi dans l'exposition de sa doctrine; les voici dans l'ordre de leur publication : *Teorica del sovranaturale*, 1837; — *Introduzione allo studio della filosofia*, 1839; — *Del Primato morale e civile degli Italiani*, 2e édit. précédée de l'*Avvertenza*, 1845; — *Del Bello*, 1843; — *Del Buono*, 1843; — *Del Gesuita moderno*, 1847; — *Errori di Rosmini*; — *Del Rinnovamento civile d'Italia*, 1852; — *La Riforma cattolica della Chiesa*, 1856; — *La Filosofia della Rivelazione*, 1856; — *La Protologia*, 1857. Ces trois derniers ouvrages sont posthumes. Ils font partie d'une collection qui se publie encore à Turin sous la direction de M. Massari. On nous fait espérer, pour cette année, la *Correspondance*, précédée d'une biographie de Gioberti par Massari.

Luther, érigée par Descartes en système philosophique, et conduite par Kant à sa perfection relative, loin d'avoir été un progrès dans l'ordre de la spéculation, a été, au contraire, un recul, un retour vers la barbarie. Elle est l'essence même de l'hérésie, de l'hétérodoxie philosophique et religieuse, c'est-à-dire, selon Gioberti, du paganisme. Cette méthode a été la source empoisonnée de laquelle ont découlé, à l'en croire, toutes les erreurs et tous les scandales qui ont affligé, qui affligent encore la société moderne. Si le siècle est corrompu, débauché, athée, si la religion est négligée et les temples déserts, si enfin les principes d'une démagogie sans frein ont envahi peu à peu toute l'Europe, c'est à Descartes et, avant lui, à Luther que le monde en est redevable. Ces deux noms, on le voit, sont unis par Gioberti dans une haine commune et également implacable; il les poursuit partout de ses invectives et les rend responsables de tous les maux qui désolent la société ! On se demande comment cette même méthode psychologique qui a fait dire autrefois tant de belles choses à Socrate, au milieu des erreurs du polythéisme grec, a pu dégénérer au point de porter dans le christianisme des fruits aussi effroyables. L'auteur n'entre pas sur ce point dans de longues explications : il proclame et ne démontre pas. Cependant, il daigne encore nous apprendre pourquoi cette méthode ne convient pas à la philosophie, et ses raisons sont précisément celles qu'opposèrent à

Descartes quelques-uns de ses adversaires, disciples fidèles de la scolastique.

Prendre son point de départ dans un fait de conscience, c'est, nous assure Gioberti, chercher à fonder l'universel sur le contingent, c'est se condamner à ne jamais franchir les limites du phénomène et se fermer toute issue pour atteindre la réalité. C'est donc renoncer à toute philosophie, puisque cette science ne saurait se contenter des apparences. Elle veut savoir ce que sont les choses, ce qu'elles sont en elles-mêmes, dans leur essence, et non ce qu'elles nous paraissent être dans leurs manifestations. Mais pour atteindre ce but, la philosophie ne doit pas partir d'un fait subjectif, tel que la perception interne ou externe, qui ne saurait contenir l'absolu des choses : c'est dans une notion objective par elle-même qu'elle doit chercher son premier fondement.

La vraie méthode est donc synthétique dans ses procédés ; et elle prend son point de départ, non dans la conscience individuelle, non dans la réflexion, qui sont l'une et l'autre des facultés subjectives, mais dans l'*intuition* qui est, au contraire, la faculté objective par excellence, puisqu'elle atteint la vérité d'une manière immédiate, sans y mêler aucun élément qui appartienne au sujet,

Ajoutons, pour achever ce qui concerne la méthode, qu'il y a une tradition en philosophie. Elle est orthodoxe ou hétérodoxe, selon qu'elle se trouve conforme aux enseignements de l'Eglise, ou qu'elle

s'y soustrait soit en totalité soit en partie. Dans le premier cas, il est absurde de prétendre en faire abstraction, tout reprendre *ab ovo* et philosopher par soi-même. Telle fut l'erreur de Descartes qui, en rompant brusquement le fil de la tradition, jeta par cela même la pensée métaphysique dans le vague où elle flotte encore aujourd'hui. L'humanité est un grand philosophe : elle pense et médite à ses heures, mais ses heures sont des siècles. Chaque génération ne fait qu'ajouter un ou deux syllogismes de plus à la doctrine antérieure; et celui qui renonce à se servir de ces précieux secours, montre un orgueil et une témérité coupables. La vraie philosophie doit être conforme à la tradition. Elle peut découvrir de nouveaux rapports, de nouvelles conséquences, mais non de nouveaux principes, car toute innovation dans les principes est une hérésie philosophique.

Maintenant, quel est l'objet premier de l'intuition, car toute faculté n'est rien si elle n'est en acte, et tout acte suppose un terme réel sur lequel il puisse s'exercer? Si cette faculté est celle qui saisit directement l'absolu et le nécessaire, son objet sera par cela même le principe de la philosophie. Cet objet ne saurait être, comme le suppose l'abbé Rosmini, la notion de l'*être possible,* abstraction vide dont tous les efforts de la pensée ne peuvent rien tirer, mais celle de l'*être réel*, concret, individuel, source absolue de toute existence. Cette idée, nous l'avons dit, n'appartient pas à la ré-

flexion, mais à l'intuition, qui est ainsi une véritable faculté révélatrice. Ce n'est pas l'esprit de l'homme qui va chercher cette idée : c'est l'idée, au contraire, qui se pose elle-même devant l'esprit et se révèle à la pensée par une vertu qui lui est propre. La première intuition est, pour ainsi dire, créée du dehors : c'est l'objet qui est actif et l'entendement qui est passif. L'individu n'est pour rien dans cette première connaissance. Son rôle ne commence qu'avec la réflexion. Il résulte de cette première *infusion* de l'idée, qu'elle a pour l'homme une nécessité et une universalité absolues. Et comment en serait-il autrement, puisqu'elle est placée hors de la sphère de son activité personnelle ; puisqu'il joue relativement à elle le rôle d'un simple miroir, qu'il la reçoit et ne la crée pas, et qu'il ne peut par conséquent ni la modifier ni la détruire ?

Cette révélation ou cette parole divine qui s'impose à l'intelligence humaine par l'entremise de l'intuition, peut s'exprimer par cette formule identique : « L'Etre est. » Mais cette première idée est inféconde encore dans sa simplicité. Dieu ne se contente pas de se manifester en lui-même ; il se fait encore connaître dans le rapport fondamental qu'il soutient avec ce qui est hors de lui, et l'intuition primitive nous révèle cette haute vérité, fondement de toute philosophie : « L'Etre crée l'existant. »

De cette formule suprême va découler l'explication non-seulement de l'ordre intellectuel, mais encore de l'ordre réel, du monde physique, dans

les éléments qui le constituent. La métaphysique, la morale, la cosmologie, l'histoire, la politique, toutes ces branches diverses du vaste tronc de la science vont y trouver la sève qui est la vie. Le principe de création est donc non-seulement la source de la réalité, mais encore celle de l'intelligibilité des choses. Communiqué originellement à l'esprit de l'homme, au moyen d'une révélation divine et surnaturelle, il y a brillé d'abord de la plus vive clarté. A cette époque bienheureuse dont les anciens sages ont conservé le souvenir dans le mythe de l'âge d'or, l'intuition et la réflexion étaient en parfaite harmonie. La seconde se bornait à reconnaître et à constater les données immédiates de la première, et la pensée était une perpétuelle méditation de la parole divine. Dieu alors était dans l'homme, et l'homme était en Dieu. Il y avait entre le fini et l'infini une communication intime et incessante; et cet accord constituait l'état normal de l'humanité.

La chute du premier homme, chute funeste en elle-même, mais heureuse dans ses conséquences, puisqu'elle nous a valu le grand bienfait de la rédemption, est venue rompre l'unité primitive et mettre entre l'intuition et la réflexion un divorce irréparable. Depuis ce jour éternellement mémorable dans les fastes de l'humanité, la réflexion corrompue, égarée, a perdu la connaissance de la formule idéale, et s'est jetée dans les systèmes les plus trompeurs. Cependant l'intuition subsistait

encore, et ses rayons, perçant les voiles du préjugé répandaient toujours dans l'intelligence une pâle et tremblante lueur. Grâce à ce divin secours, l'humanité déchue put conserver un vague ressouvenir de la vérité; souvenir trop faible, il est vrai, pour lui rendre la possession de l'*idée*[1], suffisant néanmoins pour lui faire sentir et détester son ignorance, pour remplir son âme d'une aspiration généreuse vers les sources ineffables de la lumière.

Telle fut l'origine de cette lutte constante entre de nobles instincts et les préjugés d'une raison corrompue, lutte sublime qui communique un si puissant attrait à l'histoire de la philosophie ancienne. L'amour, si l'on en croit Platon, est fils de Poros et de Penia, de l'abondance et de la pauvreté. Nous disons avec lui : Toute la science païenne est fille des ténèbres et de la lumière; elle a sa tête dans l'erreur, mais ses racines plongent dans la vérité.

L'intelligence, privée de la connaissance de l'*Etre,* met en jeu toutes ses ressources pour reconquérir ce qu'elle a perdu : elle pressent instinctivement la vérité de la création; mais toutes les fois qu'elle essaye de fixer ses regards sur ce dogme, elle ne peut réussir à le pénétrer et à le comprendre. De là d'inutiles efforts pour expliquer le lien entre l'*Etre* et l'*existant;* de là les théogonies, les mytho-

[1] L'*idée* pour Gioberti est exclusivement l'intuition de l'acte créateur et de l'acte rédempteur exprimés dans la double formule historico-métaphysique : « L'Etre crée l'existant; — l'existant retourne à l'Etre. »

logies, les systèmes panthéistes et dualistes, où l'*idée* apparaît encore à travers les transformations et les mutilations que l'ignorance lui a fait subir. Cette aspiration incessante de l'homme déchu vers sa dignité primitive, donne lieu à une nouvelle formule qui n'est qu'une dérivation de la première : « L'existant retourne à l'Etre. »

Il y a donc, dans l'histoire du monde et dans celle de l'humanité, deux cycles surnaturels, séparés l'un de l'autre par un fait, celui de la chute. Par le premier, l'infini descend vers le fini et le crée par un acte libre de sa toute-puissance. Par le second, le fini, violemment séparé de son principe, cherche à le reconquérir et à s'unir à lui par les liens étroits de l'amour. L'un commence à Dieu et se termine à l'homme; le second commence où finit le premier, et va s'achever dans les hauteurs de l'essence divine. L'instrument de l'un est la création, et son terme est la nature; l'autre a pour objet la béatitude, et le moyen qu'il met en œuvre est la grâce. Le *surnaturel* se trouve donc à l'origine et à la fin des choses. Sans un principe surnaturel, l'histoire et la nature demeurent à jamais inexplicables, et les contradictions qu'elles offrent, à jamais insolubles. Création, chute, restauration, sont les trois moments essentiels de toute existence; ils sont, par conséquent, la clef de toute science; et la connaissance de la formule idéale, dans son double mouvement, est ainsi le principe protologique de tout le savoir.

Ajoutons, pour n'y plus revenir, que la première révélation de l'*idée* n'est point intérieure à l'homme, mais extérieure, au contraire, c'est-à-dire allant du dehors au dedans par l'intermédiaire d'un langage, d'un système de signes étroitement lié avec l'*idée*, et communiqué par Dieu au premier homme, postérieurement à sa création. On voit ainsi que Gioberti, fidèle aux traditions de l'école dont il fait partie, se prononce avec de Bonald et Lamennais pour l'origine surnaturelle du langage. Ce n'est là, en effet, que le corollaire de la théorie qui subordonne la raison de l'individu à celle de la société, dépositaire de la parole révélée, et qui immole au profit de l'autorité la plus précieuse des libertés, celle de la pensée.

L'objet premier et essentiel de l'ontologie est l'*idée*, terme immédiat de l'intuition mentale; et cette *idée*, nous l'avons vu, n'est point un concept qui nous appartienne, une pensée individuelle: elle est le vrai absolu et éternel, en tant qu'il apparaît à l'homme. Aussi est-elle évidente par elle-même d'une évidence objective; et toutes les autres idées ne le deviennent que par elle. Cependant, telle est sa profondeur et son immensité, que l'esprit ne peut l'embrasser dans toute son étendue, mais seulement dans une partie de son essence. De cette impossibilité résulte le *surintelligible* qui n'est autre que l'*idée*, en tant qu'elle dépasse la portée et les forces de notre compréhension. Le surintelligible n'est pas une simple négation : il possède, au con-

traire, une réalité infinie, une réalité supérieure à celle de l'intelligible, puisqu'il représente précisément ce qu'il y a de plus élevé, de plus sublime dans la nature de l'*idée*. L'esprit ne peut le saisir directement en lui-même; mais il l'aperçoit cependant d'une manière détournée à l'aide d'une faculté spéciale, qui en est, pour ainsi dire la révélatrice, et que Gioberti désigne sous le nom, assez impropre selon nous, de *surintelligence*.

Nous avons dit que la formule idéale est évidente par elle-même. Ceci semblera sans doute un paradoxe. Comment, dira-t-on, s'il en est ainsi, expliquer les incertitudes des philosophes sur l'origine des choses, comment expliquer l'athéisme, l'idéalisme et tous les systèmes qui corrompent la formule idéale, en supprimant l'un ou l'autre des deux termes qui la composent? Si la création était évidente, elle s'imposerait d'elle-même à l'esprit de l'homme, et toute hésitation, toute erreur à ce sujet deviendrait par là impossible. L'esprit de système ne pourrait pas plus nier ce principe qu'il ne peut rejeter les vérités de l'algèbre ou de la géométrie.

La réponse à cette objection se trouve dans la distinction que nous avons établie précédemment entre la connaissance réflexe et la connaissance intuitive. Cette dernière seule est universelle, nécessaire, permanente, toujours et partout égale à elle-même. La première, au contraire, dépend de l'exercice de la volonté : elle est libre et contin-

gente; elle peut demeurer fidèle à l'*idée* en se bornant à répéter le premier jugement intuitif; elle peut, au contraire, refuser son adhésion à l'évidence de ce jugement, et ce refus est la source unique de toutes nos erreurs.

Quelles que soient donc les déviations de la réflexion individuelle, il n'en reste pas moins démontré que le concept de création est présent éternellement à la pensée, et qu'il sert de fondement à toutes nos connaissances, depuis les plus élevées jusqu'aux plus simples et aux plus vulgaires. Sans cette synthèse nécessaire et permanente qu'il établit entre l'*Etre* et l'*existant*, ces deux idées seraient absolument inaccessibles à l'homme, car l'*existant* séparé de l'*Etre* est un néant incompréhensible; et l'*Etre* en soi, l'*Etre* pur, considéré dans son essence, est une abstraction insaisissable. La connaissance de la formule idéale résout la difficulté. L'*Etre* s'y révèle dans son rapport avec l'*existant*, sous la forme d'une puissance. L'*existant*, étroitement uni avec l'*Etre*, reçoit de cette communication suprême la réalité qu'il ne peut devoir à ses propres forces. Ces deux concepts sont ainsi éclairés l'un par l'autre, et la synthèse qui les unit est la condition indispensable de toute connaissance. L'homme est donc le spectateur de la création : il assiste journellement à cet acte surnaturel, et sa pensée embrasse dans une même intuition, et la nature dans l'Esprit divin, et l'Esprit divin dans la nature.

Ainsi se trouve résolu le problème fondamental de la philosophie, problème qui a donné lieu à tant de systèmes divers, à tant de théories contradictoires : Quels sont les rapports réciproques du fini et de l'infini? Qu'est le monde relativement à Dieu? Qu'est Dieu relativement au monde? Ce problème n'en est plus un, et nous venons de voir comment la solution de cette grave difficulté se trouve comprise dans la formule idéale. Il n'y a plus lieu, en effet, de partir de la réalité sensible pour trouver l'existence et les attributs de la Divinité, comme le font les psychologues, car du contingent on ne saurait s'élever à la connaissance du nécessaire. Il n'y a pas lieu davantage de prendre son point de départ dans la notion abstraite de l'Etre divin, et d'en déduire par voie de syllogisme les divers degrés de la réalité, comme le font toutes les écoles panthéistes, à l'imitation des Alexandrins. L'acte de la création est libre relativement à Dieu, quoique nécessaire relativement au monde; et par conséquent, il échappe à toute déduction procédant à l'aide des principes d'identité et de contradiction, lesquels ne donnent que le nécessaire. La première méthode corrompt la formule idéale, en renversant l'ordre des termes, c'est-à-dire en posant l'*existant* avant l'*Etre;* la seconde, de son côté, la dénature en méconnaissant le caractère de l'acte générateur. La solution de cette question n'appartient pas au raisonnement qui procède par voie de succession logique, mais à l'intuition qui embrasse

dans une même synthèse l'Etre, l'existant et le lien surnaturel qui les unit.

C'est encore à la formule idéale qu'il appartient de résoudre ce problème de l'*individuation*, qui a si longtemps et si vainement occupé au moyen âge cinq générations de philosophes. En effet, si, comme il vient d'être dit, l'essence de l'*existant* n'est autre que celle du fini, elle ne saurait être universelle sans contradiction, car l'universel et l'infini sont deux notions identiques. Elle est donc forcée de concentrer sa réalité en un point déterminé; et c'est précisément cette concentration qui constitue l'individualité. L'individu est l'actualisation de l'*idée*, en ce sens qu'il en est l'expression fidèle, et qu'il la représente dans sa détermination extérieure. Mais, d'autre part, l'idée est aussi l'actualisation de l'individu, en ce sens qu'elle en contient le type, et que, dans ce type éternel, réside l'essence vraie de tous les êtres contingents et finis.

On voit par ce qui précède que la réalité du monde extérieur et jusqu'à l'existence individuelle des êtres, se fonde sur l'acte créateur, c'est-à-dire sur un fait surnaturel. C'est donc à tort que les rationalistes modernes prétendent effacer de la science tout ce qui dépasse la portée de la raison et les limites de l'expérience. Ils se ferment ainsi la seule issue légitime pour expliquer l'homme et la nature. Vainement, en effet, essayent-ils de pénétrer par leurs analyses jusqu'aux raisons cachées des choses, le plan général leur échappe, et les

résultats partiels auxquels les conduit l'expérience sont frappés de stérilité. Supprimez la création, l'univers s'abîme dans le néant; supprimez la grâce, l'humanité marche vers une ruine inévitable; supprimez enfin ces deux idées, la réalité et l'histoire, les destinées de la nature et celles de la race humaine deviennent à jamais inexplicables. Ainsi se trouve réfutée cette orgueilleuse philosophie qui prétend réduire toute vérité à la mesure de l'esprit humain.

Nous établissons donc contre le rationalisme que la formule idéale nous fournit à la fois la notion réelle de Dieu et la notion réelle du monde, que la première est connue avec une évidence métaphysique et nécessaire, parce qu'elle dépend du concept de l'Etre; la seconde, avec une évidence physique et contingente, parce qu'elle dépend de la volonté de Dieu et non plus de son essence. De cette distinction rés lte immédiatement la possibilité du miracle, qui n'est qu'une intervention directe de l'ordre surnat rel dans la nature.

La question de l'origine des idées, qui est l'un des problèmes fondamentaux de la philosophie, n'a pas encore trouvé une solution satisfaisante, parce que l'on y a faussement appliqué la méthode psychologique, cet éternel et impuissant instrument de la philosophie moderne [1]. Cette question dépend de la formule idéale et du principé de

[1] Il va sans dire qu'en résumant la pensée de Gioberti, nous lui laissons toute la responsabilité de ses affirmations.

création qui en est l'essence. En effet, on peut distinguer deux classes de concepts : les uns absolus, universels, nécessaires, représentent les propriétés essentielles de l'*Etre*, et découlent de son idée par voie de simple génération. Les autres, relatifs et contingents, se rattachent à la notion de l'existant, dans ses rapports avec celle de l'*Etre*, et comme ce rapport est celui de création, il en résulte que c'est également par voie de création que ces concepts procèdent de l'idée de l'*Etre*. On comprend dès lors de quelle manière va se résoudre la question de l'origine des idées. Elles ne sont ni adventices ni innées dans le sens cartésien de ce mot : elles sont comprises dans la première intuition; elles pénètrent dans l'esprit humain au moyen d'une révélation extérieure et surnaturelle, et elles s'en dégagent ultérieurement par le travail de la réflexion.

Cet exemple suffit pour faire ressortir une conséquence bien remarquable. C'est que le *Premier ontologique*, c'est-à-dire la notion qui précède toutes les autres dans l'ordre des essences, et le *Premier psychologique*, ou le premier anneau de la chaîne intellectuelle, sont non-seulement inséparables, mais encore absolument identiques. Ils se réunissent l'un et l'autre dans la formule idéale, c'est-à-dire dans la notion de l'*Etre*, laquelle, étant l'intelligible en soi, illumine de sa lumière propre toute la sphère des idées.

C'est faute d'avoir reconnu cette vérité que le

psychologisme a séparé, contre toute bonne logique, la science des êtres réels et l'étude des facultés humaines, ruinant ainsi les fondements de l'encyclopédie philosophique. Toutes les branches de la science ont été détachées, isolées les unes des autres, au lieu d'être réunies, comme elles doivent l'être, dans une synthèse indissoluble et puissante. Voici comment la formule idéale réalise ce vœu en donnant naissance aux diverses sciences, et en établissant entre elles une parfaite harmonie. Il suffit pour cela de la soumettre à une rigoureuse analyse.

Le premier concept qui se présente est celui de l'*être,* sujet de la formule. Cette notion absolue et nécessaire contient une partie *surintelligible:* c'est l'essence de l'Etre divin, laquelle échappe à nos moyens naturels de connaître et ne nous apparaît qu'à travers les symboles de la Révélation. Cet élément fournit la matière de la THÉOLOGIE RÉVÉLÉE, base et couronnement de tout l'édifice scientifique. Immédiatement au-dessous de cette science divine se placent la PHILOSOPHIE PURE, l'ONTOLOGIE et la THÉOLOGIE RATIONNELLE, toutes recherches qui ont pour objet commun l'idée de l'*Etre* dans ce qu'elle a d'intelligible. La philosophie pure considère l'*Etre* en soi, dans son essence idéale, l'ontologie le considère dans son essence réelle, c'est-à-dire dans la réalité de son existence ; enfin la théologie rationnelle détermine les attributs qui découlent de cette double essence. Ces trois sciences, tout

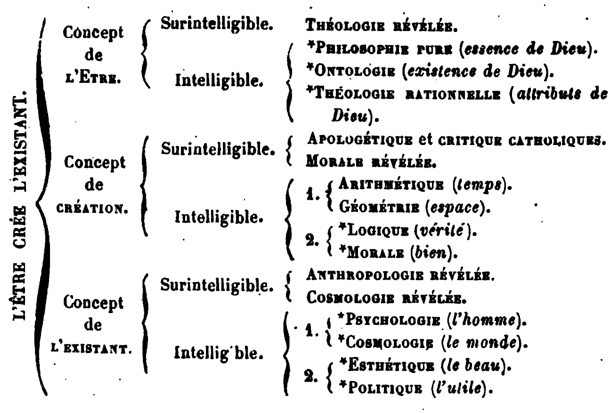
en ayant pour objet l'intelligible, se fondent cependant sur le concept surintelligible de l'essence, et sont, par conséquent, sous la dépendance immédiate de la théologie révélée.

Le milieu de la formule est occupé par le concept de *création*, qui comprend, comme le précédent, une partie *intelligible*, et une *surintelligible*. Cette dernière donne lieu, d'une part, à l'APOLOGÉTIQUE et à la CRITIQUE CATHOLIQUES, qui sont comme la logique de la Révélation; et de l'autre, à la MORALE RÉVÉLÉE, qui a pour objet les vertus dites théologales : la foi, l'espérance, la charité. Quant à l'élément intelligible de la création, il peut se présenter également sous deux aspects distincts, selon que l'esprit considère le progrès direct de l'*Etre* à l'*existant*, ou le progrès ascendant de l'*existant* à *l'être*. Le premier point de vue fournit les concepts de *temps* et d'*espace* dont l'origine, comprise dans l'intuition primitive, est mise ainsi à l'abri de toutes les attaques du scepticisme. Ces notions fournissent la matière propre de deux sciences : l'ARITHMÉTIQUE et la GÉOMÉTRIE. Quant au second aspect sous lequel l'esprit peut considérer le terme moyen de la formule, il donne lieu à deux nouvelles sciences, qui sont, en même temps, des arts, parce que le but pratique s'y combine avec le but théorique : la LOGIQUE, qui a pour objet la vérité, et la MORALE, qui a pour terme le bien dans sa double manifestation, sous sa forme de félicité et sous sa forme de vertu.

Reste le concept de l'*existant* qui est le dernier terme compris dans la formule idéale. Dans sa partie surintelligible, c'est-à-dire dans les rapports surnaturels qu'il soutient avec l'*Etre*, il est l'objet de l'ANTHROPOLOGIE et de la COSMOLOGIE RÉVÉLÉES. Quant à son élément intelligible, il est susceptible de recevoir encore une double division : l'une comprend les sensibles matériels, et sert de base aux sciences de la nature; l'autre, les sensibles spirituels, qui fournissent deux sciences pures : la PSYCHOLOGIE et la COSMOLOGIE; deux sciences mixtes ou deux arts : la POLITIQUE et l'ESTHÉTIQUE [1].

On voit, par cette énumération, quelle est l'importance et l'autorité de la formule idéale, puis-

[1] Voici le tableau synoptique de la division des sciences rationnelles d'après le système de Gioberti :



L'ÊTRE CRÉÉ L'EXISTANT.	Concept de L'ETRE.	Surintelligible.	THÉOLOGIE RÉVÉLÉE.
		Intelligible.	*PHILOSOPHIE PURE (*essence de Dieu*). *ONTOLOGIE (*existence de Dieu*). *THÉOLOGIE RATIONNELLE (*attributs de Dieu*).
	Concept de CRÉATION.	Surintelligible.	APOLOGÉTIQUE et CRITIQUE CATHOLIQUES. MORALE RÉVÉLÉE.
		Intelligible.	1. ARITHMÉTIQUE (*temps*). GÉOMÉTRIE (*espace*). 2. *LOGIQUE (*vérité*). *MORALE (*bien*).
	Concept de L'EXISTANT.	Surintelligible.	ANTHROPOLOGIE RÉVÉLÉE. COSMOLOGIE RÉVÉLÉE.
		Intellig'ble.	1. *PSYCHOLOGIE (*l'homme*). *COSMOLOGIE (*le monde*). 2. *ESTHÉTIQUE (*le beau*). *POLITIQUE (*l'utile*).

N. B. Les sciences marquées d'un astérisque appartiennent plus particulièrement à ce que l'usage désigne sous le nom de PHILOSOPHIE.

qu'elle est comme le tronc qui supporte les diverses branches du savoir humain, et dans le sein duquel elles viennent puiser la vie. C'est l'organisme intérieur de cette proposition divine qui règle l'ordre hiérarchique dans lequel elles se succèdent. En tête de toutes, marche la théologie révélée, dépositaire de la parole révélatrice, et par cela même, en possession de la vérité absolue. C'est elle qui fournit à toutes les autres sciences les axiomes qui les gouvernent, les principes qui les dominent. Elle est, relativement à ces recherches secondaires, dans un rapport semblable à celui qui lie l'*Etre* et l'*existant*. Elle les *créé* et les surveille du haut de son autorité suprême. Toute science découle d'elle et revient à elle par un circuit nécessaire. Toutes, après s'être détachées de leur centre, viennent en reconstituer l'unité dans une synthèse finale. La philosophie est donc bien, littéralement, la servante de la religion, puisque, sans religion, il n'y aurait pas de philosophie, puisque la parole révélée est requise pour l'exercice, même le plus élémentaire, de la pensée. Aussi les erreurs philosophiques sont-elles, en même temps, des hérésies théologiques, parce qu'elles ont leur raison d'être dans une corruption de la formule idéale. C'est dans la société chrétienne, c'est-à-dire dans l'Eglise, que l'esprit trouve le Verbe, la parole sacrée et divine, révélatrice de l'*idée*. L'Eglise est donc le dépositaire éternel de la vérité; elle est la vérité même, la vérité vivante,

incarnée dans l'humanité, et ses décisions sont, par conséquent, autant d'oracles infaillibles.

C'est l'oubli du principe de création qui a jeté le grave et religieux Orient dans les erreurs funestes du panthéisme et de l'émanatisme. De là aussi le caractère immobile et despotique de sa civilisation. Ces castes absolues, inflexibles, créées d'avance pour la domination et la science ou pour l'ignorance et la servitude; cette lutte incessante du bien et du mal dans le monde, représentée par le culte de Vichnou et par celui de Siva; ces *Avâtaras* ou incarnations perpétuelles des personnes divines, tout accuse une altération profonde de la formule primitive. Le principe de création, qui distingue Dieu du monde et établit entre eux un rapport de dépendance, a été remplacé par l'émanatisme, qui fait découler l'existence du fini de l'essence métaphysique de l'Etre infini. La conception de l'Avâtara est un inutile effort de la pensée orientale pour expliquer la révélation de l'esprit divin dans le monde. Mais en cherchant à diviniser la nature, elle ne réussit qu'à avilir la divinité. Il y a entre ce mythe philosophique et le glorieux mystère de l'incarnation du Verbe, une différence et même une opposition absolues. Là, le sombre Dieu des Védas descend des hauteurs de son essence pour subir les conditions de la réalité finie : ici le Dieu de l'Evangile vient bien encore au-devant de l'homme; mais ce n'est point pour en partager les faiblesses, c'est pour le recevoir dans

son sein comme un père reçoit son enfant coupable; c'est pour le purifier par son exemple, le consoler par son amour, l'encourager enfin par les promesses d'une éternelle béatitude.

La formule idéale qui contient le principe de création, enveloppe aussi celui de restauration ; il a été méconnu comme le premier. Au lieu d'un progrès continu vers le bien, les Brahmes ont imaginé cette loi terrible de la prédestination, qui condamne impitoyablement d'innombrables multitudes à la souffrance et à la honte. Des expiations odieuses, sanguinaires, sont tout ce qui reste de ce second cycle dont elles sont comme la hideuse parodie. La grâce qui entraîne l'homme vers Dieu par la force irrésistible de l'amour, a été remplacée par les mobiles moins nobles, moins élevés de la terreur et du désespoir.

Si le génie de l'Inde, profond et religieux jusque dans ses erreurs, avait anéanti l'*existant* devant l'*Etre*, et fondé sur les ruines de la formule primitive un panthéisme aussi effrayant que grandiose, il appartenait à la Grèce et à son esprit essentiellement positif, d'oublier la dignité de l'*Etre* devant les beautés sensibles de l'*existant*. A travers les mythes et les théogonies qui déifient successivement toutes les forces de l'humanité, et transportent dans le ciel tout ce qui se passe sur la terre, la notion du Dieu absolu, du Dieu créateur subsiste bien encore sous la forme un peu vague du Destin. Mais ce Dieu inconnu dans son

essence, rarement invoqué, paraît comme le reflet d'une doctrine antérieure, étrangère aux mœurs et au génie de la Grèce. Peut-être devons-nous y voir un reste de cette sagesse antique et traditionnelle, aux sources de laquelle puisait Pythagore, et dont Platon cherchait après lui à rassembler les éléments épars.

Quoi qu'il en soit, et malgré ces généreux élans vers une doctrine plus pure, le polythéisme grec n'en reste pas moins une altération radicale de la formule primitive. Le concept de l'*existant* y usurpe la place et la dignité de l'*Etre,* et si les philosophes refusèrent de saluer cette idole, elle n'en reçut pas moins les hommages empressés de la multitude. Quand le besoin d'adoration qui est dans l'homme, ne rencontre pas son véritable objet, il s'attache à tout ce qu'il rencontre, et remplace le culte du vrai Dieu par celui des choses les plus viles. La superstition est ainsi le châtiment de l'incrédulité.

Le monde ancien était donc privé des lumières de l'*idée;* et, à l'exception du peuple juif, conservateur de la révélation originelle, il gémissait dans les ténèbres de l'erreur. Vainement des sages essayaient-ils de s'élever à la conception du vrai, en en recherchant les traces dans les doctrines antérieures; tous leurs efforts n'arrivaient pas à reconstituer la formule primitive. Quant au peuple, il était plongé dans la plus profonde ignorance. Le polythéisme et le fétichisme étaient son culte; et,

au-dessus de ces dieux finis et imparfaits, il ne voyait point rayonner, comme les philosophes, la lumière de l'*idée*. Aussi l'immoralité et la barbarie étaient-elles à leur comble quand le christianisme parut.

Le christianisme n'est pas un fait nouveau et sans précédents dans l'histoire de l'humanité; il ne se présente point comme venant rompre violemment les lois de la nature, pour les remplacer par un ordre différent ou même opposé. Il est le commencement du second cycle compris dans la formule idéale; il existait donc en germe dans l'intuition primitive, et son apparition historique était ainsi déterminée et prévue, comme il est facile de le voir dans les prophéties.

Par le premier cycle, Dieu crée le monde et l'humanité; par le second, il ramène à lui l'humanité déchue et le monde corrompu avec elle. Dans l'un, il est le Créateur, il est le Tout-Puissant; il est Jéhovah. Dans l'autre, il est le Rédempteur, l'Etre souverainement bon et miséricordieux; il est Jésus-Christ. L'idée chrétienne n'est que la restauration de l'état primitif. La venue du Messie sur la terre a pour but d'effacer les dangereuses conséquences du péché originel, de ramener la réflexion aux données immédiates de l'intuition, et de remettre le genre humain en possession de cette formule souveraine qui seule peut lui permettre de retourner à Dieu. Le christianisme n'est donc pas une révélation nouvelle, mais une reproduction

exacte de la révélation primitive, telle qu'elle fut donnée par Dieu au premier homme. Christ a rendu à l'humanité la connaissance intégrale de l'*idée* avec son double cycle surnaturel, avec son double principe de création et de rédemption.

Cependant, l'*idée* ainsi rajeunie ne fut point livrée aux caprices de la foule; car le libre exercice des facultés individuelles n'aurait pas tardé à la corrompre, et le monde l'aurait perdue pour la seconde fois. Elle fut confiée par le Messie lui-même à certains individus qui reçurent à cet effet des dons et des priviléges spéciaux. Ainsi fut constituée la société chrétienne, c'est-à-dire l'Eglise, dont l'organisme hiérarchique se justifie par sa perfection, non moins que par la divinité de son origine.

La possession de l'*idée* appartient donc exclusivement à l'Eglise, et elle en conserve le précieux dépôt de deux manières : d'abord dans la parole écrite, c'est-à-dire dans la Bible[1]; ensuite dans la parole orale qui éclaire et féconde la première, c'est-à-dire dans la tradition. Elle est ainsi la mère et l'institutrice commune de tous les hommes; car c'est d'elle qu'ils reçoivent la connaissance de l'*idée*, source et condition de tout progrès intellec-

[1] Dans sa haine contre les sectes et l'hérésie, Gioberti n'hésite pas à qualifier la Bible de livre obscur, inutile, dangereux même, prêtant aux interprétations les plus funestes. C'est là, il faut l'avouer, sacrifier le christianisme au catholicisme, et ces pieux blasphèmes pourraient bien aller à fin contraire de ce que souhaite leur auteur.

tüel. L'intelligence est l'humanité dans ce qu'elle a de plus excellent; elle ne peut subsister sans l'*idée*, ni l'*idée* sans l'Eglise. Il en résulte que les individus ou les nations qui se séparent de l'Eglise, se mettent, par cela même, en dehors du genre humain, et renoncent pour le temps comme pour l'éternité, aux bienfaits du christianisme. C'est ici que trouve sa consécration cette maxime fameuse : « Hors de l'Eglise, point de salut. »

On voit par ce qui précède comment la formule idéale contient l'explication des grands événements de l'histoire, et comment la philosophie qui a pour objet l'*idée* et ses applications, embrasse par conséquent toute l'étendue du savoir humain.

La formule, en se transformant, fournit à chaque science le principe qui lui est propre. C'est ainsi qu'elle devient le fondement de la cosmologie, en échangeant le concept de l'*Etre* contre celui de l'*unité*, deux notions identiques, et le concept de l'*existant* contre celui du *multiple*. De là deux cycles cosmologiques qui concourent à fonder l'harmonie de l'univers, dans l'ensemble et dans les parties : « L'unité crée le multiple; — le multiple retourne à l'unité. » Et, en effet, tout organisme dépend d'une force qui en est le centre et le principe générateur; mais aussi tout organisme tend lui-même à la réalisation du but final de la nature, c'est-à-dire à l'harmonie, à l'ordre, en un mot à l'unité universelle.

Ce principe *a priori* tiré de l'essence même de

l'*idée*, trouve d'ailleurs sa confirmation dans l'observation directe. Ou plutôt c'est à lui que l'esprit doit tout le succès de ses expériences. En physique, comme en philosophie, la synthèse précède l'analyse. L'homme, avant d'étudier la nature, en connaît déja le type idéal : il sait quelle en est la fin et l'origine, et la lumière de l'*idée* est comme le flambeau qui l'éclaire dans ses patientes recherches. Sans cette intuition, source de toute vérité, il n'y aurait pas de science. L'esprit humain flotterait dans le détail des phénomènes; il accumulerait vainement les faits les plus variés; vainement pousserait-il ses investigations jusqu'aux derniers éléments de la réalité : l'intuition seule révèle à sa pensée ce modèle éternel et divin, sans lequel ces matériaux jamais ne deviendraient un édifice, jamais ces connaissances isolées ne formeraient une science.

Toute vérité est donc *a priori*. Elle est contenue dans l'*idée* avant de descendre dans le champ de l'expérience; et les sciences dites d'observation, ne sont que les applications des principes aux phénomènes réels.

L'Esthétique, cette branche de la philosophie que la pensée moderne n'a point inventée, comme on l'a dit, mais séparée seulement des sciences voisines, l'esthétique va chercher aussi ses fonde ments au sein de la formule idéale.

L'acte créateur, considéré dans ses attributs

essentiels, c'est-à-dire dans les concepts qui l'accompagnent, renferme tous les éléments du *sublime*. D'autre part, l'*existant*, c'est-à-dire la réalité conçue dans ses rapports avec l'*idée*, contient le germe de toute *beauté*. Ces deux notions sont *a priori :* elles précèdent le sentiment et n'en dérivent pas. Le point de départ de l'esthétique est donc dans l'intuition et non dans les données des sens; et les deux principes qui la gouvernent, peuvent être mis sous cette forme imitée de la proposition universelle : « Le sublime crée le beau ; — le beau retourne au sublime. »

Cette double formule n'exprime pas seulement la dépendance intellectuelle de ces deux notions, elle en exprime encore l'ordre historique ou réel. La notion du sublime est, en effet, antérieure à celle du beau, comme l'*Etre* est antérieur à l'*existant*. L'un et l'autre, il est vrai, ont pour condition nécessaire l'union d'un élément sensible avec un intelligible, mais ils se distinguent par la proportion de ces éléments. Dans le sublime, c'est l'idée, c'est-à-dire la forme, dans le sens péripatéticien de ce mot, qui l'emporte de beaucoup sur la matière. Le beau, au contraire, accorde à l'élément sensible une plus large part. Du reste, il ne s'agit point ici d'un sensible extérieur, d'une substance réelle, mais d'une simple production de l'imagination esthétique, c'est-à-dire d'un fantôme, d'une image représentative d'une idée. C'est donc dans l'idée, dans le type intelligible, que réside l'es-

sence de la beauté; et la formule idéale contient, avec les notions esthétiques, le germe de tous les beaux-arts.

Le monde fantastique est subjectif, en tant qu'il revêt les apparences d'un composé de choses individuelles et réelles; objectif en tant qu'il se présente à l'esprit comme *possible*. Le possible est objectif dans sa source, car son objectivité dépend de celle de l'*idée* au sein de laquelle l'esprit humain le contemple.

Le sublime, avons-nous dit, se fonde sur le concept de création. Les notions que renferme ce concept sont multiples : c'est d'abord le temps et l'espace, conditions de toute existence; c'est ensuite la notion de force qui en est, non plus la condition, mais la cause. A ces deux ordres de notions correspondent, comme l'a si finement observé l'école allemande, deux formes de sublime. L'une, qu'on peut appeler le *sublime mathématique*, dispose des catégories du temps et de l'espace; l'autre se fonde sur la notion de force, et mérite ainsi le nom de *sublime dynamique*. Ces deux formes, du reste, sont distinctes sans être opposées : elles soutiennent même entre elles certaines relations qu'il n'est pas inutile d'examiner.

L'espace et le temps, c'est-à-dire la solidité et la succession, mis en œuvre par le génie esthétique, donnent naissance à deux arts, l'architecture et la musique, qui contiennent en puissance tous les autres. En effet, la statuaire est virtuellement con-

tenue dans l'architecture qui l'enveloppe dans son unité. Le temple antique, image du Cosmos, fut le berceau des arts plastiques : c'est sur ses flancs majestueux que les premiers artistes s'essayèrent à sculpter d'abord des emblèmes, des figures allégoriques, puis, à mesure que l'art se perfectionnait, des représentations de plus en plus parfaites de l'homme et de la nature. L'idée religieuse avait créé le symbole; le symbole, à son tour, servit de point de départ à la statuaire et finalement à la peinture, terme suprême du progrès esthétique. Ainsi, dans l'histoire, comme dans la science, l'art commence par le sublime et se termine par la beauté.

La musique, sœur jumelle de l'architecture, fille comme elle du sentiment religieux, fut de même un des arts qui charmèrent l'enfance de l'humanité. Les premiers philosophes, les premiers poëtes, les premiers législateurs furent tous musiciens. Orphée, Amphion, Linus avaient reçu ce don divin, et ils s'en servirent pour instruire et civiliser les hommes. Les poëmes primitifs étaient chantés; et la lyre des rapsodes fut longtemps l'accompagnement obligé de leurs vers. Ces premiers essais ne sont point à dédaigner; car nous leur devons l'épopée, de toutes les formes littéraires la plus grande et la plus parfaite.

L'épopée fut pour la musique ce que le temple avait été pour l'architecture. Réalisation suprême du sublime mathématique, elle contenait en germe

tous les genres secondaires : depuis l'histoire jusqu'à l'hymne, depuis le drame jusqu'à l'éloquence, tout se trouvait réuni dans sa majestueuse unité, et ne demandait qu'une occasion pour s'en dégager, comme les rameaux et les feuilles brisent les parois de la semence qui les enveloppe. Le sujet de l'épopée n'a rien de déterminé ni de spécial : le champ immense de la réalité, voilà sa matière ; l'*idée*, voilà son principe. Elle embrasse tour à tour la terre et le ciel, les magnificences de la nature et les profondeurs de la Divinité. Mais tout ce qu'elle touche, elle le transforme, l'élève, elle en dégage, pour ainsi dire, l'essence idéale. Ses héros, qu'ils se nomment Achille ou Rama, n'ont rien de commun avec les misères de l'humanité ; ce sont des êtres divins qu'une loi fatale a fait descendre sur la terre pour y accomplir quelque grande entreprise. Le souvenir de l'*idée*, un vague instinct des grandes destinées de l'humanité, une aspiration incessante vers des conditions meilleures, donnent à l'épopée primitive un caractère essentiellement religieux.

Ainsi, les deux plus anciens monuments de l'art, le temple et l'épopée, ont été, en même temps, les manifestations du sentiment religieux. Tel est le sens de cette formule abstraite par laquelle Gioberti obscurcit plutôt qu'il ne résume sa pensée : « L'Etre, par le moyen du sublime dynamique, crée le beau, et le contient par le moyen du sublime mathématique. » Cette formule, traduite en

langue vulgaire, exprime la vérité historique suivante : Le sentiment religieux a produit dans l'époque primitive deux monuments d'une importance égale : le temple et l'épopée. Le premier contenait en germe tous les arts plastiques; la seconde, toutes les formes littéraires. Le génie artistique, en développant ces germes, a créé les différents genres de beauté.

Nous regrettons de ne pouvoir suivre Gioberti dans les considérations souvent très fines qu'il présente au sujet de la réalisation du beau dans les arts. Ses observations sur le rôle du merveilleux dans le drame et la poésie, sur l'usage esthétique du laid et sur la célèbre loi des trois unités, dont il démontre fort clairement la parfaite inutilité, sont dignes d'un philosophe italien. Mais l'exposition de ces diverses théories nous entraînerait bien au delà des bornes que nous nous sommes imposées. Nous ne pouvons entrer davantage dans tout ce qui concerne l'histoire de l'art. Signalons seulement, pour mémoire, une doctrine originale par laquelle l'auteur rattache d'une manière plus étroite encore, s'il est possible, son esthétique à sa métaphysique.

Comme la formule idéale est le principe de toute opération intellectuelle, il en résulte qu'une corruption dans cette formule doit se faire sentir également dans le domaine de l'art. Aussi Gioberti, fidèle à sa méthode, distingue-t-il deux sortes de beauté : l'une *orthodoxe*, éclairée par le principe de création; l'autre, hétérodoxe et païenne, se

fondant en Orient sur l'émanatisme, en Grèce, sur le polythéisme. L'auteur entreprend l'histoire de l'une et de l'autre. Il déploie dans ces recherches beaucoup de sagacité et d'érudition. Ses appréciations, cependant, se trouvent souvent faussées par des préjugés étranges. Tel est son amour exclusif de l'art grec, amour injuste, puisqu'il lui fait méconnaître les beautés inférieures peut-être, mais sublimes encore, de l'architecture gothique. Tel est encore le mépris absolu qu'il professe pour la littérature française en général et sans distinction de personnes. Bossuet, selon lui, est bien inférieur aux grands orateurs italiens; comme théologien, il vaut peu de chose; il ne reprend quelque valeur que comme controversiste. Il faut dire que Gioberti déteste avant tout, chez Bossuet, l'incarnation des tendances gallicanes. La haine qu'il porte au célèbre promoteur de la Déclaration du clergé retombe de tout son poids sur l'auteur des *Oraisons funèbres*. Cependant, son antipathie plus profonde encore pour Luther et le protestantisme fait qu'il s'adoucit un peu en faveur des *Variations*. Mais là ne s'arrête pas le beau zèle dont cet impitoyable orthodoxe est animé contre notre pauvre littérature : les réputations les moins contestées ne trouvent pas grâce devant sa patriotique indignation. Molière, à l'en croire, ne peut être cité à côté de Plaute et d'Aristophane. Voltaire et Rousseau sont des charlatans littéraires : leur style est aussi vain que leur pensée. Je ne parle pas de Descartes pour lequel,

nous le savons, notre auteur professe une très médiocre estime. Le seul écrivain français qui échappe à cette proscription générale, c'est, on s'en étonnera peut-être, c'est La Fontaine. Qu'a donc dit ou fait le bonhomme qui ait pu lui valoir l'approbation d'un semblable juge? Ses traductions de Boccace auraient-elles flatté l'amour-propre et touché le cœur du patriote italien? Cependant, la vertu du prêtre aurait pu, sans fausse pruderie, en être effarouchée. Quoi qu'il en soit de cette tardive amnistie, Gioberti ne tarde pas à retirer son éloge ou du moins à en atténuer singulièrement la portée, par la conclusion qu'il en tire. Son admiration pour La Fontaine n'est au fond qu'un trait de plus dirigé contre le génie français, qu'il accuse d'exceller dans les genres médiocres, futiles, tels que la fable, le conte, la poésie légère. Et encore, sur ce terrain, est-il imitateur beaucoup plus que créateur, puisque le célèbre fabuliste s'est borné à mettre en œuvre les vieux récits des conteurs grecs ou latins. Phèdre, Esope, Boccace peuvent réclamer une large part dans sa renommée. La Fontaine n'en est pas moins, aux yeux prévenus de notre philosophe, le plus grand écrivain français. On le voit, il n'est pas possible de pousser plus loin l'aveuglement de la haine et l'oubli de toute justice. Les peuples se doivent réciproquement des égards, et à défaut de sympathie, ils ont au moins l'obligation d'user entre eux d'une certaine courtoisie. Nous consentons de grand cœur à ad-

mirer tout ce que l'Italie a produit de grand et de beau dans les arts et dans les lettres, mais nous lui dénions le droit d'immoler notre gloire à la sienne. Si Voltaire n'est pas Dante et si la *Henriade* est assez loin d'égaler la *Divine Comédie*, Alfieri, en revanche, n'est pas Corneille, et le théâtre de Racine n'est pas celui de Manzoni. Nous sommes fort loin assurément de préférer Poussin à Michel-Ange; mais faut-il, pour admirer Michel-Ange, dédaigner tout ce qui n'est pas lui? Ce serait sacrifier l'art à un artiste. Défions-nous de ces admirations exclusives qui prétendent limiter la beauté à un peuple, à une époque, à quelques individus. L'art est comme la science, comme la vérité : il appartient à tous les hommes, et ceux qui cherchent à s'en faire un glorieux monopole, en préparent, avec le règne de la routine, l'inévitable décadence.

Quant aux critiques souvent très sévères que Gioberti adresse à ce que l'on appelait, il y a quinze ans, le romantisme, et à la littérature légère que notre siècle a mise à la mode, nous ne saurions que nous joindre à ses protestations et partager ses regrets. Ce terrain, en effet, est le seul sur lequel nous puissions nous rencontrer avec le philosophe italien. Et encore, nous faut-il regretter quelques abus, sinon dans le fond qui est juste, du moins dans l'expression, souvent violente à l'excès, de la pensée.

Ajoutons enfin, comme un trait bien propre à caractériser notre philosophe, que Dante est à ses yeux, non-seulement l'un des plus grands poëtes

qui aient jamais honoré l'humanité, ce que nous accordons sans peine, mais le type absolu de la perfection littéraire. Aussi la *Commedia* est-elle une véritable Bible poétique dans laquelle tout homme qui aspire à la dignité d'écrivain doit venir puiser ses inspirations. Et, ajoute Gioberti, ce n'est pas seulement dans sa patrie que s'est fait sentir l'influence du grand poëte florentin : il est le maître et le créateur de toute la littérature moderne, qui relève directement de ce génie universel. Tout ce qui est apparu de grand et de beau dans l'ordre de l'intelligence n'a été, pour ainsi dire, que le rejeton de la poésie dantesque.—Je professe un respect et une admiration sans bornes pour le grand nom d'Allighieri. Je dois cependant avouer que c'est aller un peu loin, et que le fanatisme de Gioberti ne ressemble pas mal au quartier de roc dont s'est servi, si malheureusement pour son ami, le bon ours de la fable.

L'Ethique de Gioberti est conçue sur le même plan que son esthétique. C'est toujours la même méthode *a priori*, la même transformation de la formule idéale qui fournit, en se déterminant, le principe d'une science particulière. Nous nous bornerons à donner quelques définitions. Le bien, considéré en soi, est une perfection divine à la quelleles créatures rationnelles et libres peuvent participer, bien qu'imparfaitement, moyennant la connaissance de la loi absolue et la conformité

élective de l'arbitre avec la loi. La loi morale est universelle, apodictique, nécessaire, extérieure à la volonté qu'elle détermine. La volonté est donc une force libre, parce qu'elle ne contient pas en elle-même sa propre loi.

L'idée de l'*Etre* est le principe et le fondement de la loi morale. En effet, cette idée qui est, comme intelligible, l'objet de l'entendement, devient, en tant qu'appétitive, le but de l'affection, et en tant qu'impérante, la règle de la volonté. Comme objet de la pensée, elle révèle à l'esprit l'ordre cosmique; comme règle de l'arbitre, elle lui impose la conservation de cet ordre et devient une loi. L'*idée* est donc la loi relativement à l'esprit; en revanche, la loi est l'*idée* relativement à l'arbitre. Il n'y a pas là deux éléments, deux principes : il n'y en a qu'un seul considéré sous deux points de vue différents. La morale est donc une dépendance de la métaphysique.

L'arbitre humain doit user des choses créées en regard de leur fin dernière, identique à leur premier principe. La loi ne peut être indépendante ni de la religion ni de Dieu, parce qu'elle est Dieu même. C'est donc bien vainement que les encyclopédistes et leurs disciples de tous les pays ont essayé de fonder une morale athée. En séparant l'ordre moral et l'ordre religieux, ils n'ont réussi qu'à anéantir le premier de ces ordres, à supprimer le devoir et à le remplacer par l'intérêt personnel.

La volonté divine manifestée dans l'impératif

moral s'y présente comme revêtue d'un droit absolu. Ce droit crée immédiatement dans l'homme son corrélatif, qui n'est autre que le devoir absolu. Ces deux termes sont liés l'un à l'autre et parfaitement indivisibles; car, si Dieu a le pouvoir de commander à sa créature, il faut bien que celle-ci ait l'obligation de lui obéir. Dieu veut le bien universel et le bien particulier de tous les êtres. L'obéissance à sa volonté comprend donc les devoirs relatifs de chaque individu envers ses semblables; et les différents membres de la famille humaine, considérés comme les objets de ces devoirs, se trouvent en possession d'autant de droits relatifs. Telle est la filiation régulière des phénomènes moraux : le droit absolu de Dieu crée le devoir absolu de l'homme, et le devoir relatif, dérivé du précédent, devient à son tour le fondement du droit relatif. Il est donc également vrai de dire que le devoir n'existerait pas sans le droit et que le droit serait incompréhensible sans le devoir.

La notion du bien n'étant au fond que celle de l'*Etre* considérée dans son rapport avec l'arbitre humain, toute altération de la formule idéale doit entraîner une altération correspondante dans la conception de l'ordre moral. On peut donc ici, comme pour l'esthétique, distinguer dans l'histoire, un bien orthodoxe fondé sur la Révélation et un bien hétérodoxe ayant sa source dans les transformations plus ou moins graves, plus ou moins profondes, de cette divine formule.

La béatitude, objet de tous nos désirs, consiste dans l'union intime de l'*existant* avec l'*Etre*, ou plus simplement, dans celle de l'homme avec Dieu. Elle est donc à la fois le terme final du second cycle historique, et l'accomplissement de la loi morale. L'amour qui efface la distance entre le fini et l'infini, l'amour qui remplit le cœur de l'homme d'une quiétude ineffable, l'amour enfin qui ne donne pas le bonheur, mais qui est lui-même la félicité la plus pure et la plus parfaite, l'amour est plus que l'instrument, il est l'essence de la béatitude.

La philosophie morale, comme précédemment l'esthétique, se rattache à l'ontologie par la formule idéale. « L'Etre, par le moyen de l'arbitre humain, crée le bien. » Telle est la proposition fondamentale de cette science. Elle comprend en effet les trois éléments essentiels de toute action morale: la loi, la volonté, l'action digne de blâme ou de louange selon qu'elle est ou qu'elle n'est pas conforme aux prescriptions de la loi. Dieu, l'*Etre*, la loi, le bien absolu, toutes expressions synonymes, voilà le principe immuable de l'obligation; la volonté humaine est la condition nécessaire, l'instrument, la force à la fois obéissante et libre. Ces deux éléments combinés produisent le bien moral.

Cependant, la simplicité de cette formule n'est point si absolue qn'elle ne comprenne encore un double cycle moral, selon que la notion du bien est considérée dans son caractère obligatoire ou dans ses rapports avec le sentiment du désir. De là

dérivent deux nouvelles formules : « L'arbitre humain, préférant la loi à l'affection, produit la vertu; — la vertu, réconciliant l'affection avec la loi, engendre la félicité. » Si la première de ces sentences impose à l'homme une rude tâche à accomplir, la seconde le rassure en lui offrant, à côté des maux de cette vie, les promesses d'une bienheureuse éternité.

Ici se termine notre rapide analyse du système philosophique dont Gioberti est l'auteur. Considéré comme œuvre artistique ou littéraire, il se distingue par une richesse d'imagination que personne, je pense, ne songera à contester. Malgré le point de vue étroit qui domine ses considérations historiques, Gioberti a su réussir à donner à tout son système je ne sais quoi de vaste et de grandiose; et si son édifice repose sur une base fragile, on ne peut se défendre d'éprouver, en le considérant, cette joie intérieure que fait éprouver la vue des belles choses. Mais, hélas! à ce plaisir de l'imagination, la raison plus sévère vient bientôt mêler un regret. Pourquoi n'est-ce pas là de la pure poésie? Pourquoi l'auteur de cet ouvrage n'a-t-il pas exprimé ses idées dans la langue de Milton ou d'Homère? Les vers sont l'expression naturelle de la fantaisie; mais la prose est l'instrument de la pensée; on est en droit de lui demander autre chose que de brillantes chimères. Le seul tort du système de Gioberti est de vouloir être de la philo-

sophie. Car ce seul mot nous introduit dans le sanctuaire de la science, grave et solennel édifice, palais de la vérité, où toute doctrine ne peut entrer pour y être jugée qu'après avoir déposé sur le seuil les vains ornements qui la dissimulaient aux regards. Il ne suffit pas qu'elle soit riche et bien parée, il faut, qu'après avoir perdu tous ses voiles, elle soit belle encore dans son austère nudité. L'imagination n'est plus alors qu'une faculté secondaire, et la réflexion, dédaignée dans le monde, reprend ici tous ses droits. Il est peu de doctrines qui puissent sortir à leur honneur de cette difficile épreuve, et nous craignons que celle de Gioberti n'échappe pas à la règle commune. C'est ce qu'il nous reste à examiner.

Cependant, que le lecteur n'attende pas de nous une réfutation méthodique et rigoureuse. On ne discute pas plus les hypothèses que les oracles, et le système que nous vènons d'exposer est à la fois l'un et l'autre. En prenant son point de départ dans la Révélation, Gioberti s'est mis d'avance au-dessus des lois de la logique, et de cette hauteur inaccessible, il défie toute critique comme toute réfutation. Nous ne sommes pas de ceux qui opposent à l'autorité de la Parole sainte un orgueilleux dédain. Nous reconnaissons avec l'auteur la place immense que ce fait surnaturel occupe dans l'histoire de la pensée. Les lumières de la sagesse antique n'étaient qu'une pâle aurore, auprès de cet éclatant soleil dont les rayons ont illuminé tout le

monde de l'intelligence. Mais le soleil ne crée pas les objets : il les rend seulement perceptibles. Des routes inconnues ont été manifestées à l'humanité; des solutions importantes lui ont été révélées. Cependant, ces routes existaient avant d'être aperçues; ces solutions étaient possibles; le champ de la vérité pouvait être cultivé par l'homme, si les ténèbres dans lesquelles il marchait n'avaient offusqué sa vue. L'œil était créé; il ne manquait que la lumière. La parole du Messie a éclairé subitement l'intelligence humaine. Grâce à ce divin secours, elle a vu ce qu'elle ne voyait pas, elle a reconnu ses erreurs, et la vérité, brillant à ses yeux d'un éclat surnaturel, est devenue le but, non plus inconnu, non plus indéterminé, mais le but avoué et lumineux de tous ses efforts.

La Révélation n'a donc point supprimé la philosophie. Bien au contraire : en résolvant avec une autorité irrésistible les questions les plus graves, en posant ces solutions comme autant de dogmes, elle a donné à cette science un fil pour diriger ses pas dans le labyrinthe inextricable des principes et des idées. Dieu n'a point dit à l'homme : « Crois que ceci est la vérité; crois-le aveuglément, sans motif, sans réfléchir sur ta croyance, sans en rechercher les bases. » Car une telle parole aurait eu pour effet de livrer l'esprit humain à la merci de toutes les impostures. Il lui a dit au contraire : « Ceci est la vérité et, comme telle, tu dois la croire; mais pour que ta croyance soit celle d'un

homme, et non celle d'un enfant privé de raison, il t'appartient d'en vérifier les titres. Compare donc ce dogme que je te présente avec les données de ta conscience, avec les principes de ta raison; et si tu n'en trouves pas la confirmation dans l'une ou dans l'autre, sois assuré qu'un tel dogme ne vient pas de moi. Car je ne cherche point à t'abuser par des principes contradictoires, et je ne te force point à croire ce que ton intelligence te contraint de nier. »

La religion est la lumière de la philosophie. Elle la domine et elle l'éclaire; elle est comme la boussole qui la dirige dans les sentiers de la vérité. Mais, par cela même qu'elle la domine, elle ne lui appartient pas; elle ne peut entrer comme élément dans ses opérations, et le point de départ de cette science doit toujours être pris dans les données infaillibles de la conscience individuelle. Procéder autrement, c'est prendre le sommet de l'édifice pour la base, c'est partir du point même où l'on veut aller. Un pareil système ressemble à cette naïveté de la mythologie indienne qui plaçait le monde sur un éléphant, et l'éléphant lui-même sur une tortue. La philosophie s'appuie sur la Révélation : soit. Mais la Révélation elle-même, sur quoi s'appuiera-t-elle? Il faut nécessairement fonder sur quelque chose, et lorsqu'il s'agit de l'homme, ce fondement ne peut être que l'homme lui-même, avec ses facultés, son âme, tout son être sensible, intellectuel et moral.

Le système de Gioberti pèche donc par la méthode, puisqu'il mélange d'une manière selon nous très malheureuse, l'ordre des intelligibles et celui des mystères. Loin d'assurer par ce moyen la solidité de la philosophie, il compromet au contraire celle de la Révélation, en la livrant aux hasards d'une recherche spéculative. Si la conscience rejette les conclusions du système, que deviendra le point de départ?

Mais d'ailleurs, que d'invraisemblances, de contradictions, d'hypothèses entées sur d'autres hypothèses, ce système ne renferme-t-il pas! Et tel est le mépris de l'auteur pour la méthode psychologique, que l'on ne peut employer contre lui les arguments si sûrs, si précis que fournissent contre tous les systèmes exclusifs les données immédiates de la conscience. Les plus grands problèmes de la philosophie, ceux qui, tels que l'origine des idées, la réalité des objets extérieurs, causes de nos sensations, ont si fort préoccupé les plus grands esprits de l'époque moderne; tous ces problèmes, dis-je, se trouvent, non point résolus, mais tranchés sans discussion; car aux yeux de Gioberti, ces questions n'existent pas. Elles ne sont pas une matière philosophique, mais l'objet d'une révélation surnaturelle. Tout est compris dans l'intuition primitive de la formule idéale, enveloppant dans une même synthèse Dieu et le monde, l'*Etre* et ses prédicats, l'*existant* et ses attributs, l'*idée* en soi, et toutes les idées universelles qui en expriment l'essence.

A côté de ce défaut capital, le système de Gioberti en présente d'autres d'une nature plus spéciale. Tel est, en particulier, le mélange perpétuel qu'on y rencontre des éléments les plus hétérogènes, confondus ensemble en vertu de suppositions que rien ne justifie. Le lecteur désorienté passe sans cesse de l'ordre de la révélation à celui de la raison, de l'intelligence au mystère, de la théologie à la philosophie, du raisonnement à l'histoire. A peine commence-t-il à assurer ses pas dans un certain monde de faits ou d'idées qu'on l'entraîne brusquement dans un autre. Il suffit pour cela à l'auteur du *Primato* de faire subir à sa formule idéale quelqu'une de ces transformations arbitraires dans lesquelles il paraît se complaire. La notion de l'*Etre*, véritable Protée métaphysique, passe par une série de modifications aussi inconcevables que merveilleuses. Elle devient tour à tour, selon les besoins du système, l'unité, le sublime, le bien absolu, dans l'ordre de la philosophie pure. Elle devient, par une métamorphose plus étrange encore, la majeure du syllogisme dans l'ordre logique. Enfin, elle fournit une base à la théorie politique de l'auteur, en revêtant successivement diverses formes. Elle est tantôt le souverain, tantôt le christianisme ; tantôt, sous une forme plus concrète encore, elle est l'Eglise catholique, l'Italie, Rome, la papauté. A chacune de ces modifications dans la tête de la formule, correspond un changement analogue dans le dernier terme, c'est-à-dire

dans la notion de l'*existant*. Quand l'*Etre* représente l'unité, l'*existant* revêt la forme du multiple; quand le premier désigne le souverain, le second représente le peuple. L'*Etre* vient-il à représenter l'Italie, source de toute vérité et de toute civilisation, l'*existant* est alors les nations européennes, le monde entier considéré comme recevant ses lumières de la nation privilégiée.

Mais, à travers ces transformations, l'organisme intérieur de la formule primitive se conserve toujours identique, et le rapport de création, qui relie ses deux termes, est absolument invariable. De même que l'*Etre,* c'est-à-dire la toute-puissance de Dieu, a créé l'*existant,* c'est-à-dire le monde; de même : l'unité crée le multiple; — le sublime crée le beau; — le bien absolu crée le bien moral; — le souverain crée le peuple; — l'Eglise crée la civilisation; — l'Italie crée l'Europe; — et le pape crée l'Italie.

Chacune de ces propositions, dérivées de la formule primitive, sert de règle et de fondement à l'une des branches latérales de la philosophie.

Tout cela est fort ingénieux, sans doute, et l'on ne peut pousser plus loin la richesse d'invention. L'auteur excelle dans cette fantasmagorie abstraite qui fait passer sous nos yeux tous les êtres de l'univers, au moyen d'une simple formule composée de trois termes. Tant de fécondité, avec tant de simplicité, serait assurément fort admirable, si elle n'avait pour effet d'exciter notre méfiance. Il y a

un peu de tout dans ce système, excepté de la philosophie; la rigueur scientifique des formules n'est qu'apparente, et le lecteur se demande constamment de quelle étrange hallucination il est l'objet, en voyant les choses les plus diverses se transformer les unes dans les autres, en vertu de je ne sais quelles incompréhensibles analogies. De ce qu'il est parfaitement assuré que Dieu a créé le monde, je ne vois pas du tout comment on en pourrait conclure que le pape et l'Italie ont sur l'humanité une suprématie absolue. Sans doute, au fond de ce système se trouve l'idée plus ou moins nette d'une hiérarchie des êtres; mais au moins faudrait-il nous apprendre quelles bases ont servi à l'établir. On ne peut, en philosophie, se borner à énoncer des résultats; il faut y joindre une méthode. Car l'esprit humain ne se contente guère de croire sur parole : il veut des preuves et des démonstrations.

Il résulte de tout cela que l'imagination est, chez Gioberti, la faculté dominante : le sens métaphysique ne vient qu'en seconde ligne. Aussi, lorsque cet auteur paraît approfondir des idées, il ne fait encore le plus souvent que rechercher des ressemblances et comparer des images.

Gioberti connaît l'Allemagne : il est à regretter qu'il ne l'ait pas mieux comprise. Il a étudié les grandes doctrines philosophiques qui ont jeté sur les commencements de ce siècle une clarté si brillante et si fugitive; mais il en a appris la lettre, et l'esprit lui en est demeuré étranger. Le souffle de

cette pensée, aussi ardente que profonde, a passé sur lui sans y laisser de traces, sinon peut-être un certain amour de l'abstraction, une manie de formules, et le besoin d'une science encyclopédique. Il y avait cependant quelque chose de mieux à apprendre de l'Allemagne qu'une phraséologie obscure et de dogmatiques affirmations.

Cette méthode, que son auteur désigne sous le nom de synthétique, mais que nous appellerions plus volontiers hypothétique, puisqu'elle roule d'hypothèse en hypothèse, et prend pour règle d'évidence de lointaines analogies; cette méthode, disons-nous, réussit-elle au moins à écarter tout nuage? Loin de là. Les solutions de Gioberti ne servent qu'à soulever des questions nouvelles, non moins graves, non moins difficiles que les premières. L'esprit humain ne se laisse pas abuser par des réponses illusoires, et lorsqu'on le réduit au silence sur un point, il se relève aussitôt sur un autre avec de nouvelles exigences. Voici une, entre autres, de ces difficultés.

Puisque c'est à l'intuition que nous devons la connaissance de l'*idée,* et que, selon Gioberti, cette intuition est universelle et nécessaire, comment la réflexion pourra-t-elle la méconnaître, et, par suite, comment l'erreur, comment l'hétérodoxie deviendra-t-elle possible? Il ne suffit pas de répondre d'une manière vague en faisant appel à la liberté de l'homme; car cette liberté a ses limites; elle n'est pas la toute-puissance absolue. Il faut encore

prouver que la vérité intuitive se produit dans le champ du libre arbitre, que celui-ci peut, à son gré, s'y soumettre ou la méconnaître. Or, c'est précisément cette preuve qui nous paraît contenir une contradiction manifeste.

En effet, si la réflexion corrompt la formule idéale, si elle y renverse l'ordre des termes, ou y produit telle autre altération, ce ne peut être par défaut de clarté ou d'évidence, car l'intuition étant nécessaire, s'impose d'elle-même à l'esprit. L'erreur prend donc naissance dans un acte réfléchi de l'entendement sur le conteuu de l'intuition primitive. Mais en ce cas, l'objet de l'intuition et celui de la réflexion étant identiques, la seconde ne participe-t-elle pas au caractère de nécessité qui appartient à la première? Peut-il y avoir dans la connaissance réfléchie quelque chose de plus ou de moins que dans la connaissance directe? La pensée considérant un objet évident par lui-même, n'en sera-t-elle pas l'expression adéquate et fidèle? Et s'il en est ainsi, où se trouve dans cette théorie la possibilité de l'erreur?

Le dogme du péché originel auquel l'auteur se réfère pour l'explication d'une difficulté qui nous semble insurmontable, aurait lui-même besoin d'être expliqué. Car si l'*Etre* et le *bien* sont deux principes identiques, et si l'essence du péché consiste précisément à méconnaître, avec la formule idéale, les attributs de cette notion suprême, le péché originel ne sera pas le principe, la cause

première de l'erreur; il en sera, au contraire, la conséquence, et le problème tournera dans un cercle dont il ne pourra plus sortir.

Nous n'insisterons pas sur la partie du système qui concerne l'esthétique et la morale, car les critiques que nous en pourrions faire, viendraient se résoudre dans les remarques précédentes. Arbitraire, hypothèse, confusion de toutes les notions et de tous les faits : tel est le défaut capital de cette philosophie; défaut inévitable, d'ailleurs, dès que l'esprit humain abandonne les routes sûres bien que longues et rebutantes de la psychologie, pour les régions sublimes, il est vrai, mais indécises et nuageuses de la méthode ontologique.

La doctrine politique de Gioberti [1] est le couronnement de son système métaphysique; disons

[1] La doctrine politique de Gioberti qui nous occupe ici est principalement celle du *Primato*, et en général celle de tous les ouvrages antérieurs au *Rinnovamento*. C'est la seule, en effet, qui présente un lien direct avec le système métaphysique. Le *Rinnovamento* a été, pour ainsi dire, une œuvre de désespoir dans laquelle l'auteur, désabusé par l'expérience, de ses anciennes utopies, s'est jeté résolûment dans le système contraire. Admettons, si l'on veut, qu'il y ait deux Gioberti : l'un antérieur à 1848, l'autre postérieur à cette époque; le premier, partisan fougueux du principe d'autorité, ennemi de la démocratie, du suffrage universel, de la révolution; le second, révolutionnaire acharné, détracteur des princes et de l'Église, rêvant une transformation radicale de la société. C'est du premier seulement que nous avons à parler ici. C'est le seul, en effet, qui se soit occupé de philosophie; l'autre Gioberti est un démagogue dont les opinions ou les doctrines n'ont rien de commun avec le sujet de ce travail.

mieux : elle en est la base, car le second ne paraît avoir été conçu qu'en vue des applications pratiques que l'on en pouvait faire. Il est fort difficile de faire rentrer cette doctrine dans quelqu'une de nos dénominations françaises. C'est une combinaison très complexe des principes du libéralisme avec des tendances entièrement opposées. L'auteur s'y prononce catégoriquement contre les utopies modernes de la souveraineté du peuple, du suffrage universel qu'il déclare incompatibles avec la vraie science de l'*idée*. Mais, d'autre part, il n'est pas davantage l'ami du despotisme et de la féodalité. Le fondement de son système est ici encore une transformation de la formule idéale.

Nous savons, en effet, que l'*existant* procède de l'*Etre* par voie de création. Mais l'être, dans l'ordre politique, c'est le souverain, et l'existant, dans le même ordre de faits, c'est le peuple. La proposition primitive reçoit donc, en se déterminant, la forme abrégée suivante : « Le souverain crée le peuple. » Cela signifie que la souveraineté descend du prince à la nation, et ne remonte pas, dans l'ordre inverse, de la nation au prince. Le souverain a, relativement aux sujets, un droit absolu ; les sujets sont liés au souverain par un devoir absolu.

Mais où réside la souveraineté ? Quel en est le premier fondement? Est-elle héréditaire ou élective? Est-elle de droit divin ou procède-t-elle de la raison et de la volonté humaine? Voilà ce qu'il importe d'examiner. La seule inspection de la for-

mule prouve d'abord qu'elle n'est pas élective : accorder au peuple le droit de créer le souverain, ce serait renverser l'ordre hiérarchique des termes et commettre une véritable hérésie politique. Quant à l'hérédité, elle n'est qu'une forme contingente, une convention arbitraire usitée dans certains lieux et dans certains temps pour la transmission du pouvoir. Elle suppose un principe antérieur, une autorité qui l'appuie. Or voici, selon l'auteur, quel est ce premier fondement.

Dieu, c'est-à-dire l'*Etre* en soi, le Créateur, est en possession de la souveraineté absolue. Les créatures sont toutes égales devant lui ; il n'en est aucune qui s'élève au-dessus des autres par quelque qualité réelle. Mais Dieu, par un libre choix de sa volonté, confère à une ou à plusieurs de ses créatures la souveraineté qui lui appartient. Cette première investiture détruit l'égalité primitive : elle confère à celui qui la reçoit un droit absolu comme celui de Dieu, et devient pour lui une propriété positive. Il peut en disposer comme de son bien propre, en faire part à qui bon lui semble, la transmettre après lui à ses descendants, ou prendre à cet égard toute autre résolution. L'hérédité n'est donc point un vrai principe ; loin d'être de droit divin, comme les légitimistes le prétendent pour donner l'appui de la religion à leurs vues égoïstes et intéressées, elle est le résultat d'une convention, d'un contrat dressé par l'un des souverains, et légué par lui à ses successeurs. Ce testament poli-

tique a précisément et exactement la même valeur que tout acte semblable laissé par un particulier.

L'investiture est donc le vrai fondement de la souveraineté; mais la connaissance de l'*idée* en est la condition essentielle; car, sans elle, comment le souverain pourrait-il acquérir la notion exacte de ses droits? Il résulte de cette double nécessité que le pouvoir suprême appartient d'abord à l'Eglise, et plus spécialement au pape, seul représentant de Dieu sur la terre, seul en possession de la formule idéale, et, par suite, de l'infaillibilité. Le chef de la chrétienté catholique est donc le souverain par excellence, le monarque des monarques; tout doit fléchir le genou devant lui, et il n'est pas de tête couronnée qui ne soit forcée de s'incliner devant sa puissance. C'est de lui, en effet, que les princes et les rois tiennent leur autorité; et il peut à son gré leur en accorder ou leur en refuser la consécration.

Le gouvernement idéal est donc théocratique, car cette forme est l'imitation la plus parfaite du gouvernement divin. Toutes les autres souverainetés en dérivent par voie d'investiture, et elles ont pour condition essentielle la conservation de l'*idée*. Toute monarchie ou toute république qui se sépare de l'Eglise, perd avec la formule idéale la seule garantie de son existence. Elle tombe alors dans les dangereux excès du despotisme ou de l'anarchie; sa prospérité même lui est funeste. Le luxe qui fait son orgueil est un poison subtil,

d'autant plus dangereux qu'il cache sa perfidie sous de trompeuses promesses. Elle s'en abreuve follement, et ne s'aperçoit pas qu'il la tue. La vie se retire d'elle peu à peu, et l'épuisement auquel elle succombe, lui apparaît encore comme le calme de l'opulence, comme le repos de la sécurité. Tels sont les fruits terribles que porte avec elle l'hérésie. Hors de l'*idée*, c'est-à-dire hors de l'Eglise, il n'y a pas de salut possible pour les peuples comme pour les individus.

Le droit du souverain sur le peuple est, nous l'avons dit, un droit absolu. Il en résulte que toute révolution est par elle-même injuste et illégitime. Cependant quelques distinctions sont ici nécessaires. La formule politique nous apprend que la souveraineté doit descendre du prince au peuple et non remonter du second au premier. Cette descente, ce mouvement expansif du pouvoir qui tend à passer de la tête dans les membres, se fait par le moyen de l'aristocratie héréditaire qui sert de trait d'union entre le souverain et le peuple. Cette aristocratie reçoit de la libre investiture du prince une portion plus ou moins grande de souveraineté; et le pouvoir se trouve ainsi partagé entre deux éléments divers : le roi et la noblesse. En dehors de cette dualité, il n'y a rien, ou du moins il n'y a que les serfs qui, ne participant pas à l'autorité souveraine, ne font point encore partie de la nation.

Cependant, ce premier mouvement ne tarde pas

à être suivi d'un autre plus décisif encore. Les rangs de la noblesse, d'abord étroitement fermés, finissent par s'ouvrir, et s'ouvrent toujours davantage, à mesure que les progrès de la civilisation élèvent le peuple jusqu'au niveau des grands. Ce mouvement se régularise, et bientôt, à côté de l'aristocratie héréditaire, on voit apparaître l'aristocratie élective qui se recrute dans les rangs du peuple et le fait participer à la souveraineté. De là, résulte le double organisme de la chambre haute et de la chambre basse, qui est l'essence même du régime représentatif. Alors seulement l'Etat se trouve avoir atteint sa perfection absolue par l'accomplissement du second cycle politique : « Le peuple, par le moyen de l'aristocratie élective, participe à la souveraineté. »

Dans une pareille forme de gouvernement, le pouvoir n'est plus concentré aux mains d'un seul : il y a, en réalité, deux souverains, le parlement et le prince. Si l'un de ces deux pouvoirs cherche à empiéter sur l'autre, il manque au pacte politique, se constitue en état d'agression, et perd par cela même toutes ses prérogatives. Le pouvoir attaqué a le droit, non-seulement de se défendre, mais encore de déposer l'agresseur et de rester seul en possession de l'autorité. Si la rébellion vient du roi, le parlement peut lui enlever la couronne et la confier à quelque autre; si, au contraire, elle vient du parlement, le roi peut user de rigueur envers lui, le dissoudre, le remplacer par un autre,

ou, s'il lui plaît, régner seul. Dans ce dernier cas, la nation, privée de tous ses droits, est, à l'égard du souverain, dans une absolue dépendance : elle doit supporter patiemment l'esclavage et se consoler par l'espérance de jours meilleurs. On le voit, cette théorie n'est, malgré ses apparences de libéralisme, que la glorification de la force et la justification du fait accompli. Quel sera, en effet, le juge entre le parlement et le prince? Qui décidera de quel côté est la justice? L'événement sans doute; et la raison sera toujours du côté du vainqueur. Aucune doctrine politique n'est plus favorable au despotisme; car, une fois solidement établi, elle le met à l'abri contre toutes les entreprises de ses adversaires. C'est une arme banale qui peut servir à tous les partis et à toutes les causes, même les plus mauvaises. En 1837, Gioberti s'en sert, et non sans ardeur, contre la légitimité; quelques années plus tard, l'auteur du *Rinnovamento* s'en servira non moins vigoureusement pour tailler en pièces tous les principes que l'auteur du *Primato* avait autrefois consacrés. Peut-être, si la mort ne l'eût enlevé dans les derniers mois de l'année 1852, la marche des événements l'aurait-elle conduit à faire de son système une application nouvelle. Mais laissons à d'autres le soin de deviner ce qu'il aurait pu faire, et bornons-nous à examiner ce qu'il a fait. La réfutation de l'idée légitimiste n'est pas un des traits les moins remarquables de son étrange et paradoxale théorie.

L'erreur fondamentale de ce parti, selon Gioberti, est d'avoir fait du pouvoir une propriété personnelle, absolument inaliénable et échappant à toute prescription. Cette conception vraie et juste dans l'enfance de l'humanité, lorsque l'autorité souveraine était concentrée entre les mains d'un seul homme, et que la nation n'existait pas encore, n'est plus aujourd'hui qu'une inadmissible prétention. L'unité primitive a été brisée : l'aristocratie élective a pris place à côté de l'aristocratie héréditaire, le peuple s'est élevé à la dignité de nation, et le pouvoir, de simple qu'il était, est devenu double. La souveraineté n'est pas plus dans le prince que dans le parlement, pas plus dans le parlement que dans le prince : elle est égale dans chacun d'eux, ou plutôt elle réside dans l'ensemble harmonique que leur réunion constitue. L'un des deux éléments vient-il, par quelque accident à perdre sa part d'autorité, l'autre en est l'héritier naturel. Le souverain déchu, et dont la déchéance a été bien et dûment proclamée, est privé de tous ses droits au trône qu'il vient de perdre par sa faute. Quant au nouveau monarque, il ne peut, il est vrai, tirer aucun droit réel de la révolution dont il est l'ouvrage. Mais il suffit d'une triple condition pour lui conférer toute la légitimité désirable : le libre choix du parlement, le consentement des princes étrangers, et surtout la consécration de l'Eglise, de toutes les garanties la plus sûre et la plus respectable.

L'auteur tire de cette théorie des conclusions en faveur du gouvernement de Juillet. Nous croyons cependant que les principes de ce gouvernement n'ont pas besoin d'une semblable justification, et qu'elle leur serait moins utile que dangereuse. La vérité, les droits de l'homme, la conscience, le besoin invincible de la liberté, sont des arguments plus solides et plus durables que les sophismes métaphysiques de Gioberti.

Si de l'organisation intérieure de l'Etat, nous passons à ce qui concerne la politique générale, les mêmes principes produiront des conséquences analogues. A l'*idée* appartient de droit divin la souveraineté universelle ; elle est la source de toute perfection dans l'ordre des faits, comme de toute vérité dans l'ordre de la connaissance. Mais l'*idée*, c'est l'Eglise dans laquelle elle s'est incarnée. C'est dans l'Eglise, c'est dans ses divins enseignements que ces hautes vérités se découvrent au monde. Sans elle, le dépôt sacré de la tradition n'aurait pas tardé à s'obscurcir au sein des préjugés, des erreurs, des passions qui offusquent sans cesse l'intelligence humaine. Aussi l'Eglise est-elle le principe actif de toute civilisation vraiment désirable, le point de départ de tout progrès digne de ce nom.

Historiquement, elle a créé l'industrie et les arts modernes : elle a fondé ces mêmes sciences qui, ingrates et corrompues, se retournent aujourd'hui contre elle. Les premiers philosophes, les

premiers astronomes, les premiers physiciens ont été des prêtres et des moines. C'est saint Augustin, c'est saint Bonaventure, c'est saint Thomas qui sont les sources vives de toute saine doctrine; c'est Roger Bacon, c'est Campanella, un franciscain et un dominicain, qui ont, les premiers, entrepris la réforme des sciences naturelles et remplacé les vieilles méthodes par le raisonnement aidé de l'expérience. Ce sont des moines enfin qui ont conservé, à travers la barbarie des premiers siècles, les vestiges de la civilisation grecque et latine, ces manuscrits précieux que leurs pieuses mains copiaient avec un scrupule et un zèle d'autant plus dignes d'éloges qu'ils servaient l'humanité sans en espérer aucune gloire. Si l'art, jusqu'à la Renaissance, n'a pas beaucoup prospéré entre leurs mains, au moins l'ont-ils préservé d'une corruption plus complète, en conservant avec soin certains types dont ils reproduisaient fidèlement l'image. A défaut d'originalité, leurs peintures se distinguaient au moins par la correction du trait, par la naïveté, et par je ne sais quelle grâce sereine qui n'a rien de commun avec la beauté physique, mais qui est comme un rayonnement de l'âme dans les traits du visage. Aussi ces humbles artistes ont-ils créé, sans le savoir, cet art chrétien auquel l'imagination humaine a dû ses productions les plus sublimes. Leurs premiers essais, si grossiers, si informes qu'ils nous paraissent, n'ont pas été sans influence sur la renaissance

de la peinture moderne. Nous leur devons Cimabue, et sans Cimabue, peut-être le monde attendrait-il encore Michel-Ange et Raphaël.

Si donc notre civilisation renferme quelques éléments de perfection, c'est à l'Eglise qu'elle le doit. Si elle contient, au contraire, des germes trop nombreux de dissolution et de ruine, c'est à l'hétérodoxie philosophique et religieuse, c'est à Luther, c'est à Descartes, c'est plus récemment encore au jansénisme, au gallicanisme, au rationalisme enfin qui résume toutes ces hérésies, qu'elle en est redevable.

Le seul remède donc aux maux qui affligent la génération présente, c'est une adhésion franche et sérieuse aux principes qui ont fait la force des siècles passés, c'est l'anéantissement total de l'hérésie sous toutes ses formes, dans l'art et dans la science, dans la philosophie et dans la politique; c'est, en un mot, un sage retour vers le moyen âge, non pas, il est vrai, dans ce qu'il avait de barbare encore, mais dans ce qu'il contenait de saint et de vrai. Le moyen âge, considéré sous ce rapport, ce n'est pas l'Inquisition, ni les bûchers, ni les discussions souvent frivoles de la scolastique; ce n'est pas la féodalité avec ses excès, l'esclavage de la plèbe, la tyrannie des grands, le droit du plus fort et le brigandage de la noblesse. Tout cela était païen, tout cela a disparu sans retour devant le progrès des lumières; et tout effort pour relever ces ruines serait absolu-

ment inutile. Mais le vrai moyen âge auquel il faut revenir, c'est le moyen âge chrétien : c'est la subordination parfaite de toutes les sciences à la théologie, de tous les arts à l'art sacré, de toutes les doctrines à la Révélation, de toutes les souverainetés à l'Eglise, et de tous les Etats du monde à l'Italie, siége éternel de la chrétienté. La *primauté* civile, morale, intellectuelle et religieuse de l'Italie, telle est la conséquence fatale et en même temps le fondement de la doctrine politique de Gioberti, étroitement liée elle-même aux bases théoriques de son système.

C'est ici, en effet, que se découvre le grand secret de cette philosophie. La formule idéale n'est point, comme on pourrait le croire, une conception purement métaphysique, destinée exclusivement à résoudre quelques-uns des problèmes que se pose l'esprit sur les rapports éternels des idées. Le rôle théorique de cette formule est important, sans doute, puisqu'elle est le fondement absolu de toutes nos connaissances. Cependant, ses applications pratiques le sont peut être davantage; car, en consacrant la suprématie de l'*idée*, elle assure en même temps celle de l'Eglise et de l'Italie. La première, dépositaire de la vérité, est l'institutrice naturelle des peuples; la seconde, gardienne et disciple fidèle de la Parole sainte, dont elle reçoit les rayons les plus chauds et les plus directs, est la nation sacerdotale, modèle de toutes les autres. Tantôt elle les retient, et tantôt

les anime, selon qu'elles s'égarent dans les voies obscures de l'erreur ou qu'elles s'endorment, au contraire, dans la torpeur d'une conservation stérile.

Cette conséquence, qui est le premier et le dernier mot de la pensée de Gioberti, ne lui paraîtrait pas suffisamment établie, s'il ne la mettait encore sous une forme abstraite, selon sa coutume. Aussi la formule idéale doit-elle se prêter à une dernière métamorphose pour donner lieu à la double proposition suivante : « Le pape et l'Italie ont été le principe déterminant de toute la civilisation moderne ; — toute la civilisation moderne doit retourner au pape et à l'Italie. »

Telles étaient les chimériques espérances où se complaisait, avant 1848, la pensée italienne. Les hommes d'Etat, comme les philosophes, se nourrissaient d'abstractions. Les misères et les humiliations de leur patrie n'étouffaient point en eux, avec l'orgueil du passé, la confiance dans des jours meilleurs. On croyait que l'heure de la délivrance était proche. L'imagination, devançant les mois et les années, voyait déjà s'élever du milieu de ces ruines le majestueux édifice de l'Italie renaissante. Le doute, la crainte, la défiance n'entraient pas dans ces âmes pleines de foi, et les amertumes de la réalité disparaissaient devant les splendeurs de leur rêve. Qu'importaient, en effet, les souffrances du présent? Ne devaient-elles pas trouver bientôt

dans l'indépendance nationale la plus douce des compensations ? Qu'importaient les sbires et les baïonnettes de l'Autriche? Ce flot impur ne devait-il pas être balayé au premier souffle de la jeune liberté ?

Du reste, aux yeux de ces prophètes, la délivrance de l'Italie ne pouvait être un vulgaire affranchissement, mais une glorieuse restauration. Reine déchue et captive, elle devait, en brisant ses fers, revendiquer la couronne que la violence seule lui avait arrachée ; elle devait reprendre sa place sur le trône du monde, qui lui appartenait par droit d'aînesse et dont elle n'aurait jamais dû descendre. L'Italie, non plus divisée, non plus déchirée par les discordes intestines, mais unie et formant une seule nation sous la haute direction du souverain pontife, tel était le rêve téméraire, mais sublime, que ces imaginations nourries de souvenirs avaient osé concevoir. On se représentait déjà avec une ivresse indicible la papauté libérale, donnant elle-même l'exemple des réformes, comme elle devait donner le signal de l'indépendance ; la chrétienté entière éblouie, subjuguée, ramenée au pied du trône de saint Pierre, unissant dans un même respect, dans une même adoration Rome civile et Rome spirituelle, l'Italie et la papauté. C'étaient là, certes, des idées grandioses. Malheureusement, ce n'étaient que des idées, et les faits ne tardèrent pas à en donner une sanglante réfutation.

1848 fut pour l'Italie beaucoup plus qu'une révo-

lution politique, ce fut une révolution intellectuelle. Ce qui succomba à Custoza, à Novarre, ce furent moins les soldats piémontais, écrasés sous le nombre, que les hommes d'Etat et les philosophes, les écrivains et les penseurs. Une théorie politique est venue expirer sur un champ de bataille, et avec elle l'unique espoir de tout ce qu'il y avait de grand et de fort dans la Péninsule. Mais, hélas! avant de tomber à Novarre, cette théorie n'avait-elle pas reçu à Rome même une blessure mortelle? Les armées de l'Autriche ont achevé l'œuvre de démoralisation, que l'abandon du pape avait déjà commencée.

Jour funeste, jour de douloureuses angoisses, de repentirs tardifs et de généreuses colères. On comprit alors, on comprit trop tard que la liberté de l'Italie et la suprématie du souverain pontife, étaient deux idées inconciliables; qu'il fallait nécessairement sacrifier l'une à l'autre et qu'on avait jusque-là consumé bien du temps et bien des forces dans une entreprise impossible. On sentit la nécessité de chercher d'autres issues; et, à la torpeur générale qui suivit le désastre de Novarre, ne tarda pas à succéder une activité nouvelle. Des hommes qui avaient contribué à l'œuvre de 1848, la plupart rentrèrent dans l'ombre : fidèles, malgré tout, à leurs premières idées, mais accablés par une triste expérience, ils ne tentèrent point de relever l'édifice que leurs yeux avaient vu crouler. D'autres, plus hardis, rompirent brusquement avec leur

passé ; et, renonçant à une solution reconnue impossible, ils se jetèrent sans hésiter dans des voies nouvelles. Du nombre des premiers furent Rosmini, César Balbo, dont les opinions subirent à peine le contre-coup du changement opéré dans l'esprit public. Parmi les seconds, et au premier rang, se distingue Gioberti.

La théorie contenue dans le *Rinnovamento civile d'Italia* est, en effet, la réfutation presque continuelle, sinon des principes théoriques, du moins des solutions pratiques présentées dans le *Primato.* L'auteur du premier de ces livres est en opposition ouverte avec l'auteur du second, et ces deux hommes paraissent éloignés de toute la distance qui sépare l'absolutisme de l'un et le libéralisme de l'autre. Toutefois, en changeant de doctrine, en passant d'une déférence exagérée pour l'autorité civile et religieuse, à un mépris, également exagéré peut-être, de ces deux autorités, Gioberti ne change pas de méthode. Il conserve le même respect pour ce qu'il nomme la tradition italienne, la même confiance dans l'évidence surnaturelle de l'*idée.* Seulement, le sens de cette tradition a profondément changé. Ce n'est plus Jules II et Léon X, saint Augustin et saint Thomas, qui sont l'objet de son admiration ; c'est Savonarole, c'est Rienzi, c'est Bruno, c'est Campanella, c'est cette longue série de héros et de martyrs qui ont lutté et qui sont morts pour la sainte cause de la liberté. Cette *idée*, du sein de laquelle découle une chaîne

non interrompue de conséquences pratiques, lui enseigne maintenant les droits de l'Eglise bien moins encore que ses devoirs. Il y avait vu autrefois l'autorité ; c'est la liberté qu'il vient d'y découvrir. Elle lui avait inspiré une haine profonde pour le seul nom de révolution ; elle lui révèle aujourd'hui la nécessité d'une transformation radicale de la société. Enfin, dans le *Primato,* la volonté du pape devait être le centre du monde régénéré, le point de départ de toute réforme régulière, en un mot, le fondement immobile de tous les progrès de l'avenir. L'œuvre de régénération doit, selon le *Rinnovamento,* débuter dans ses réformes par celle de la chrétienté, c'est-à-dire de l'Eglise. Le luxe, l'ignorance, les vices du clergé catholique doivent être soumis à une censure sévère. Le pape lui-même, privé de tout pouvoir temporel, doit retourner à la simplicité apostolique. Il doit mettre sa gloire non dans sa puissance, mais dans ses vertus. Au lieu de se faire grand entre les grands, il doit, à l'exemple de son divin Maître, se faire humble entre les humbles, petit entre les petits. Il doit renoncer aux splendeurs de ce monde, échanger l'élégance féminine de sa parure contre la robe noire d'un simple prêtre, et s'en aller à pied, de porte en porte, sans cortége, soulager, à l'imitation de Jésus, les pauvres et les affligés de la ville éternelle.

Nous n'aurions rien à objecter à ces espérances parfaitement légitimes, si l'auteur n'y joignait cer-

tains principes puisés à une source moins pure; s'il ne se rapprochait de Mazzini par ses idées de révolution européenne et de république universelle. Mais, en désapprouvant de tout notre pouvoir ces dangereuses tendances, nous ne pouvons nous empêcher d'applaudir à ce que la théorie du *Rinnovamento* contient de vrai et de juste, et nous faisons les vœux les plus sincères pour que ces rêves de réforme deviennent le plus tôt possible d'heureuses réalités.

CONCLUSION

V

CONCLUSION

Caractères d'une école philosophique : unité de but, unité de méthode, affinité de tendances. — Caractères généraux de l'école italienne : — Méthode synthétique. — Respect pour la tradition. — But pratique. — Conclusion.

Si maintenant nous arrêtons nos regards sur l'ensemble du tableau que nous venons de décrire, nous verrons s'offrir à notre discussion plusieurs questions intéressantes : — Existe-t-il une philosophie italienne? Et, si elle existe, quels en sont les caractères communs? Quelle en est la méthode? Vers quel centre unique gravitent toutes ces pensées si diverses en apparence? — Avant tout, il importe de préciser d'une manière générale ce que nous entendons par ces mots : une école de philosophie.

Evidemment, il ne faut point demander ici une

identité absolue : l'identité n'est pas de ce monde, et, si elle existait quelque part, ce serait partout ailleurs que dans les opinions des hommes. Des écrivains peuvent former une école sans partager les mêmes principes abstraits, quelquefois même en professant les vues les plus opposées, pourvu qu'il y ait entre ces vues ou ces principes une certaine affinité de nature. Jacobi et Kant, Locke et Condillac, Royer-Collard et Maine de Biran ne professent assurément pas la même doctrine : sur une foule de points, ils se divisent, souvent ils se contredisent. Cependant, est-il possible à l'esprit humain de ne pas rattacher les uns à l'école du sentiment, les autres, à celle de la sensation, les derniers enfin à celle du sens intime ?

Jacobi a beau réfuter Kant, opposer aux terribles attaques de la philosophie critique le boulevart de la croyance universelle : il y a entre ces deux hommes des analogies incontestables. On peut dire qu'ils se ressemblent, puisqu'ils se contredisent. Ce sont comme deux lignes divergentes qui viennent se couper en un point de leur direction, et prouvent, en se coupant, qu'elles appartenaient à la même surface plane. — Condillac, de son côté, attaque et réfute en partie la doctrine de Locke. En substituant au concours de la sensibilité et de la réflexion l'unité du principe sensitif, il fait plus que simplifier le système de son maître, il le mutile et lui fait subir une métamorphose radicale. Néanmoins, qui donc contestera à Locke le mérite,

si c'en est un, d'avoir formé Condillac? La pensée du premier revit tout entière dans le second, et il ne faut pas être bien subtil pour le reconnaître. — Quant à Maine de Biran et Royer-Collard, il y a entre ces deux hommes toute la distance qui sépare un penseur solitaire, vivant avec son *moi*, consacrant les méditations de toute une vie à la lente et laborieuse construction d'une doctrine originale, et le professeur de la Faculté des lettres, l'illustre et éloquent propagateur d'une philosophie étrangère. L'un a introduit et popularisé en France la doctrine de Reid; l'autre a créé, par la seule force de son génie, le système de psychologie, le plus complet peut-être, le plus rigoureux assurément, qui ait jamais paru dans le monde. L'un annonce et proclame, l'autre cherche et médite; les points de divergence sont nombreux; les points de contact sont rares. Et cependant les historiens futurs pourront-ils se dispenser d'unir, de la manière la plus étroite, les noms de ces deux grands psychologues, l'un et l'autre défenseurs du spiritualisme, restaurateurs l'un et l'autre de la philosophie française?

Si l'identité des principes n'est pas absolument nécessaire pour constituer une école, qu'est-ce donc qui la caractérise? — C'est d'abord et avant tout la méthode. Si Plotin et Origène, si saint Augustin et Proclus, si Scot, si Bruno, si Malebranche forment comme les anneaux d'une longue chaîne qui se rattache dans le passé au plus illustre des

idéalistes, ce n'est point que ces grands esprits aient adopté dans toutes ses conséquences, ni même dans tous ses principes, la théorie platonicienne. Ce qu'ils ont reçu du maître, ce n'est pas une doctrine particulière, c'est cette méthode, dangereuse, il est vrai, mais sublime, qui, dédaignant la matière pour exalter l'esprit, abaissant la réalité pour relever l'idée, transporte l'âme dans ces hautes régions de la pensée où le trouble des sens ni l'agitation des passions ne sauraient plus l'atteindre.

Cependant la méthode qui suffit pour faire des disciples, ne peut à elle seule constituer une école. Il faut qu'il s'y joigne un second élément, d'une nature moins scientifique, moins précise, et qu'il est difficile de déterminer d'une manière rigoureuse, quoiqu'il soit, en revanche, très facile de le sentir. C'est une certaine communauté de vues et de tendances, une certaine ressemblance pratique, un certain ton général, si je puis ainsi dire, qui met les pensées de deux hommes à l'unisson l'une de l'autre, quelles que soient, d'ailleurs, les différences qui les séparent. C'est par là surtout que Leibniz et Kant se ressemblent, par là aussi que Schelling et Hegel, Hegel et Feuerbach se distinguent, tout en se rapprochant infiniment par la méthode. Spinoza est, on le sait, le plus profond des disciples de Descartes, le plus fidèle, peut-être, à sa méthode, il n'est cependant pas de la même école. L'un se rattache à la grande famille des

philosophes animés dans leurs spéculations par l'esprit du christianisme ; l'autre a pris rang parmi ces penseurs téméraires, il est vrai, mais également illustres, qui sacrifient aux abstractions du panthéisme, le Dieu vivant et personnel de la conscience et de l'Evangile.

On nous opposera peut-être qu'en introduisant ce second élément dans la définition d'une école, nous détournons ce mot de sa signification vulgaire. L'usage, dira-t-on, a établi entre l'idée d'une réunion de disciples et celle d'une école philosophique, une synonymie absolue et complète. — Nous ne croyons pas cette objection fondée. Chacun sent instinctivement la distance immense qui sépare les simples successeurs de Descartes de ses véritables continuateurs. Il y a entre Spinoza, d'une part, Arnauld et Malebranche, de l'autre, infiniment plus qu'une divergence de points de vue. Ce ne sont point là deux branches d'une même doctrine. Jamais la même sève qui a nourri la pensée des uns, n'aurait porté la vie au panthéisme de l'autre. Au contraire, malgré l'opposition décidée qui existe entre le théologien de Sorbonne et le philosophe de l'Oratoire, il est impossible de ne pas voir en eux deux enfants d'un même père, deux frères, il est vrai, divisés d'opinions, de talents, de croyances, mais deux frères enfin, et ne pouvant, quoi qu'ils fassent, empêcher qu'un même sang ne coule à la fois dans leurs veines.

Ce second élément, du reste, ne supprime point

le premier et le plus essentiel, l'unité de méthode, il ne fait que s'y ajouter. L'un et l'autre, avec des valeurs inégales, sont également nécessaires. Il est impossible, en effet, de confondre la mysticité pratique des Lamothe-Guyon, des Jeanne Leade, des Swedenborg, dénués de toute valeur philosophique, avec les profondes spéculations des Plotin, des Baader, des Van-Helmont. Il faut que les membres d'une même école soient unis entre eux par un triple lien : l'unité du but, celle de la méthode, enfin une certaine communauté de vues et de tendances, produisant dans ce mouvement, incohérent en apparence, une direction régulière. Qu'on nous permette une comparaison. Une école de philosophie est comme un grand fleuve, dont les eaux, tantôt s'élancent avec une vitesse impétueuse, tantôt bouillonnent à grand bruit contre des rochers qui lui barrent le passage, tantôt enfin s'attardent amoureusement sous les saules de la rive, et leur pente est alors si douce, qu'à peine semblent-elles couler. Cependant ce sont toujours les mêmes eaux; leur couleur, leur transparence, toutes leurs qualités sont les mêmes, et malgré la diversité de leur marche, elles n'en suivent pas moins le même lit, elles n'en vont pas moins toutes ensemble se perdre dans le même Océan.

Appliquons ces principes à l'Italie. Les philosophes que nous venons d'étudier, représentent assurément trois individualités bien distinctes. Il

y a entre eux des différences et même des oppositions qu'il est impossible de méconnaître. Eux-mêmes ne s'abusent point à cet égard, et Mamiani, comme Gioberti, séparés d'ailleurs par bien des idées, se réunissent dans une même résistance au Rosminianisme. La différence des points de vue est incontestable. L'un, c'est Rosmini, s'attache avec une ténacité et une persévérance dignes d'éloges, à la théorie de la connaissance qu'il considère, non sans raison, comme le problème fondamental de la philosophie. Disciple involontaire de la *critique* de Kant, il abandonne les anciennes solutions pour en chercher une nouvelle qui, malheureusement, ne résiste pas mieux que les précédentes à la redoutable analyse du penseur de Kœnigsberg. Quoiqu'il prétende rester fidèle aux maîtres de sa jeunesse, à saint Augustin, à saint Anselme, à saint Thomas surtout, il est facile de voir que sa déférence prête à ces philosophes des pensées auxquelles bien certainement ils n'ont jamais songé. L'importance exclusive qu'il accorde aux questions psychologiques, est elle-même une preuve suffisante d'influences plus modernes.

Moins profond que Rosmini, moins subtil, mais doué d'un esprit plus judicieux et plus pratique, Mamiani représente dans la Péninsule, la philosophie du bon sens. Au lieu de remonter, avec son illustre devancier, jusqu'aux sources de la pensée humaine, de se débattre comme lui, au milieu de ces épaisses ténèbres qui recouvrent l'origine de la

connaissance, Mamiani suppose le problème résolu, et en cherche les conséquences. La connaissance étant donnée comme un fait intellectuel, il s'agit d'en déterminer les conditions, de l'analyser dans ses éléments, d'y montrer le rôle de l'instinct et celui de la réflexion, la partie expérimentale et la partie rationnelle. C'est là, comme on voit, une question de méthode. La méthode, c'est-à-dire l'étude des lois naturelles qui dirigent la pensée humaine dans ses nombreuses applications, voilà le fond même, la partie la plus intéressante du système de Mamiani. Comme métaphysicien, il n'est pas créateur, mais généralisateur; il s'élève très haut, mais sur les ailes d'une pensée qui n'est pas la sienne. Sa doctrine est une synthèse de principes empruntés à diverses écoles, mis en ordre par un esprit essentiellement méthodique et formant un édifice, à la beauté duquel il ne manque rien, rien qu'un peu d'originalité.

Ces remarques ne s'appliquent assurément pas à Gioberti, le fougueux défenseur d'une philosophie militante. Si nous n'avons pas à louer son bon sens, nous n'aurons pas non plus à lui reprocher un excès de modération et de modestie. Sa pensée audacieuse ne recule devant aucune difficulté; sans autre secours que la tradition, elle entreprend de reconstruire à elle seule l'édifice de la science. Et ce n'est pas là une petite affaire; car cette science qu'elle rêve, c'est purement et simplement une encyclopédie, réunissant sous l'unité d'un même

principe, d'une même formule, tous les membres épars de la doctrine universelle. C'est avec un étonnement mêlé, il est vrai, de quelque incrédulité, qu'on voit cet infatigable ouvrier entasser les uns sur les autres ces matériaux énormes, avec lesquels il se propose d'élever, non point une école, mais un temple. Politique, métaphysique, sciences naturelles, histoire, révélation, tout se rencontre à la fois dans cette pensée vaste, mais incohérente, qui absorbe plus de choses qu'elle n'en peut digérer. Enfin, cet amas confus de principes et de conséquences s'ébranle à grand'peine sous l'impulsion d'une énergique volonté; une fermentation étrange s'organise, et l'on voit, non sans surprise, sortir de tout cela une conclusion pratique : l'autorité du pape et la mission providentielle de l'Italie. Voilà assurément une philosophie à laquelle il est impossible de reprocher l'absence d'imprévu et le défaut d'originalité.

Un psychologue, un disciple de l'école du bon sens, un politique qui fait de la métaphysique, tels sont les trois caractères que nous a successivement présentés notre rapide esquisse de la philosophie italienne. Mais si les différences sont évidentes et nombreuses, les analogies ne le sont pas moins, et c'est ce qu'il nous reste à établir.

Un coup d'œil même très superficiel, jeté sur ces trois doctrines, révélera entre elles certains rapports, et, pour ainsi dire, certain air de famille auquel on ne peut se méprendre. Cette parenté

sera même d'autant plus sensible, que ces systèmes seront considérés de plus loin et d'une manière plus générale; car une analyse minutieuse a pour résultat d'effacer les caractères communs, et de faire ressortir au contraire les oppositions et les différences. Les ressemblances des idées sont comme celles des individus : elles apparaissent souvent aux regards des étrangers, tandis qu'elles échappent à ceux auxquels l'habitude les a rendues familières. Cependant si les différences sont utiles à connaître, elles ne doivent pas nous faire oublier les analogies. Il est bon, en conséquence, de revenir à la première impression; il est bon de rendre à l'organisme intellectuel cette unité que l'analyse a nécessairement brisée.

Or le caractère le plus saillant qui nous apparaisse dans l'ensemble, comme dans les membres de la philosophie italienne, c'est la similitude des méthodes; c'est cette préférence que l'on accorde à la déduction sur l'induction, au raisonnement sur l'expérience; c'est le culte de l'*a priori* et le mépris ou, tout au moins, l'indifférence pour l'observation directe, pour l'étude du *moi* faite à la lumière de la conscience.

Rosmini, avons-nous dit, est un psychologue. Mais il ne l'est point à la manière de Reid, encore moins à celle de Maine de Biran. Ce n'est pas qu'il y ait en lui absence ou oblitération des facultés réflexives. Sa sagacité d'observation apparaît dans certains détails, dans certaines théories secon-

daires où elle se révèle par des remarques souvent très fines et quelquefois profondes. Dans l'ensemble cependant, il a plutôt recours à l'hypothèse qu'à l'analyse, au syllogisme qu'à l'expérience. On ne le voit pas descendre, à l'aide du sens intime, dans les profondeurs de la conscience individuelle, suivre lentement et fidèlement le fil, souvent presque insaisissable de la pensée. Ce n'est point là sa manière. Il pose comme premier point fixe l'essence abstraite du jugement cognoscitif considéré dans ses conditions essentielles, et il s'en sert pour établir la nécessité de l'idée de l'*être possible*, antérieure à toutes les autres notions. Partant ensuite de cette première hypothèse, il s'efforce de montrer qu'elle explique suffisamment tous les faits intellectuels. Et ici seulement l'observation directe commence à jouer un rôle, mais un rôle secondaire; car il est entièrement subordonné à la marche du raisonnement. La méthode de Rosmini offre donc tous les caractères de la synthèse, et l'analyse ne s'y rencontre jamais que comme une lumière accessoire. D'abord l'idée, l'*a priori* pur, puis le fait, et enfin l'explication du fait par l'idée. Ce n'est pas ainsi que procèdent nos psychologues modernes. L'autorité du fait est souveraine à leurs yeux. L'expérience, chez eux, précède la théorie et lui fournit un point d'appui solide; l'hypothèse ontologique est alors la conclusion et non le principe, le résultat et non le point de départ de la science.

Nous avons vu comment Mamiani, après avoir

très sagement posé dans la théorie les droits relatifs et les devoirs réciproques de la raison et de l'expérience, paraît oublier dans la pratique les règles qu'il a lui-même établies. Son *ontologie* est l'œuvre de la pure méthode *a priori*. L'observation directe n'y joue à peu près aucun rôle. La pensée, partant d'un premier axiome : « Il y a une cause de tout ce qui commence à exister, » en déduit, par une succession non interrompue de principes et de conséquences, toutes les conditions du fini et de l'infini, la nature et les attributs de Dieu, enfin la morale et la cosmologie. Or telle n'est pas la marche naturelle de la science. Le principe de causalité est, il est vrai, le point central auquel viennent se rallier les trois grandes branches de la philosophie : la psychologie, la théologie naturelle et la morale. Mais ce principe ne doit pas être détaché de la pensée humaine dont il est une des formes constitutives; il ne doit pas être réalisé, pour ainsi dire, en dehors de l'esprit qui le considère, et devenir le point de départ d'une science nouvelle. La notion de la cause suprême est le dernier degré des conceptions métaphysiques; elle n'est cependant encore qu'une conception de l'esprit; elle ne nous fait rien connaître sur la nature réelle de la Divinité. Elle nous apprend seulement que l'intelligence humaine ne peut se passer de concevoir une cause première, et par cela même parfaitement libre, toute puissante, infinie, source unique de tout ce qui existe, tant dans l'ordre des faits que

dans celui des idées. Mais en nous apprenant ce que nous pensons de Dieu, elle ne nous fait rien savoir de ce qu'il est en lui-même; elle ne peut donc servir de base à aucune théorie rationnelle sur les attributs de la Divinité.

Mamiani, nous l'avons vu, explique ce changement de méthode par la crainte du scepticisme et de sa funeste influence. Au point de vue politique, peut-être eût-il raison; mais il s'agit ici surtout de philosophie. Or en philosophie, le meilleur moyen de combattre cette doctrine, ce n'est pas de se jeter dans l'excès contraire; il est plus sage et plus sûr en même temps de lui faire sa place et de fixer au dogmatisme la limite qu'il ne doit pas dépasser. Le scepticisme a beau jeu contre les hypothèses et les théories *a priori;* il lui est plus difficile de vaincre les arguments puisés dans les profondeurs du sens intime. Kant et Maine de Biran ont plus fait contre les sceptiques, que les métaphysiciens purs de tous les lieux et de tous les âges; car l'irréflexion seule a pu confondre le subjectivisme de Kant, avec les frivoles doctrines d'Ænésidème ou de Pyrrhon.

Que dirons-nous de Gioberti? Est-il besoin d'établir, par de longues preuves, que son système n'est point le fruit de la méthode psychologique? Lui-même a pris soin de nous ôter toute incertitude à cet égard, par la profonde antipathie qu'il professe pour cette méthode, source, selon lui, de l'hérésie, cause première de tous les maux qui affligent la

société. Mais, en l'absence de ces déclarations, la méthode suivie par Gioberti n'aurait pas été pour nous plus douteuse. Un coup d'œil, même très superficiel, jeté sur l'ensemble de la doctrine, suffisait pour nous édifier pleinement sur ce sujet. Evidemment, ce n'est pas l'observation qui emporte, d'un vol si rapide, la pensée humaine jusqu'aux extrêmes régions de l'ontologie; ce n'est pas elle qui supprime le problème de la connaissance et qui absorbe la psychologie dans l'unité d'une abstraite métaphysique; ce n'est pas elle surtout qui mélange sans cesse l'idéal et le réel, la révélation et la nature, et qui fait de la philosophie une branche latérale de la théologie. L'observation ne va ni si haut ni si vite; elle procède lentement, avec prudence, et ne fait un pas en avant qu'après avoir sondé le terrain pour s'assurer qu'elle ne tombera pas dans le vide. Mais la synthèse, qui part d'une première idée, pour en déduire une chaîne indéfinie de conséquences, parcourt en quelques bonds toute la sphère des idées. Elle ne cherche pas la vérité, elle la pose; et comme elle se prête aisément à toutes les conclusions que l'on en veut tirer, elle convient à la fois aux esprits positifs et aux imaginations vives. Les uns y trouvent une source inépuisable de démonstrations pour tous les cas et pour toutes les circonstances possibles; les autres y cherchent un appui pour leurs rêves contre les rudes enseignements de la réalité. Gioberti, poëte politique et homme d'Etat philosophe, devait, en cette double

qualité, éprouver pour cette méthode une prédilection toute particulière.

Un second trait non moins caractéristique de l'école italienne, et qui rentre, comme le précédent, dans l'ordre de la méthode, c'est un profond respect pour la tradition philosophique et religieuse. Ce caractère n'est point spécial à la philosophie; il est, nous l'avons vu, un fait général; il est comme le cachet d'individualité de la pensée italienne. Tous, poëtes, philosophes, hommes d'Etat, s'efforcent de rattacher leur œuvre individuelle à ce fond vénéré de la tradition nationale; tous cherchent dans le passé la consécration de leurs vues pratiques ou de leurs doctrines spéculatives. C'est là assurément un phénomène bien remarquable. N'est-il pas étrange de voir un peuple entier unir aux tendances les plus avancées, quelquefois même à des principes presque révolutionnaires, un esprit de conservation qui oppose à l'essor du libéralisme une barrière infranchissable? Il est vrai que c'est là souvent une simple forme, une déférence extérieure qui recouvre à peine de très graves divergences. Mais comme ce respect est à l'abri de tout soupçon d'hypocrisie, comme c'est avec une bonne foi parfaite que les écrivains les plus libéraux s'imaginent être les continuateurs d'une pensée traditionnelle, il est impossible de ne point voir dans ces formes mêmes, un trait de mœurs digne d'une attention très sérieuse.

On se souvient peut-être des remarques que

nous avons présentées au sujet des philosophies nationales; nous cherchions alors à faire ressortir la contradiction réelle, enveloppée dans ces deux termes trop souvent réunis par un étroit patriotisme. Cela est ainsi en droit; mais, en fait, il est très rare que les doctrines spéculatives ne subissent pas plus ou moins l'influence du milieu social dans lequel elles sont appelées à se produire. Très certainement la Grèce n'a pas été étrangère aux théories de Platon et d'Aristote, ni l'Allemagne à celle de Hegel. Si Kant était venu au monde dans quelque ville de France et non dans la grave et austère Kœnigsberg, il aurait pu sans doute être un très grand philosophe, il ne serait certainement pas le Kant que nous connaissons, et la philosophie critique serait encore à naître. Cette influence est-elle louable? En principe, elle ne l'est pas, puisqu'elle exerce sur le libre développement de la pensée une espèce de violence, d'autant plus énergique, qu'elle se fait moins apercevoir. Historiquement considérée, la question change de face. Il faut reconnaître que si trop souvent les préjugés de race ont corrompu la pensée, souvent aussi certaines vérités traditionnelles, certaines vertus nationales ont donné à l'intelligence une éducation salutaire. La raison n'exige donc point que l'on renonce à toute influence extérieure, que l'on se dépouille enfin de tout ce qui n'est pas la pure pensée. Elle demande seulement que les traditions soient acceptées ou rejetées pour ce qu'elles valent, acceptées, parce qu'elles sont

bonnes, rejetées, parce qu'elles sont mauvaises, et non parce qu'elles appartiennent à tel peuple, plutôt qu'à tel autre, ou parce que le temps leur a communiqué je ne sais quel glorieux prestige. Aux yeux du sage, une vieille erreur n'aura jamais raison contre une jeune vérité.

L'influence de la tradition sur la pensée italienne a-t-elle été, est-elle encore une influence heureuse? Cette question est complexe et demande une double réponse. Si l'on considère, en effet, les doctrines du moyen âge et de la renaissance comme une simple préparation à la science, comme formant les bases d'une éducation philosophique, en ce cas, nous n'hésiterons pas à répondre que c'est là une influence salutaire. Nous ne sommes pas, en effet, de ceux qui refusent au moyen âge toute valeur intellectuelle. Nous croyons, au contraire, que sous ces formes arides, rebutantes, souvent subtiles à l'excès, se cachaient néanmoins quelques semences fécondes. Des génies tels que saint Thomas, tels que saint Anselme ne peuvent être condamnés sans une légèreté incivile et coupable. Il y avait là beaucoup d'idées, et de grandes idées. L'union de Platon et d'Aristote, la synthèse des doctrines grecques et du christianisme, double chimère vainement poursuivie pendant plusieurs siècles, ne put, il est vrai, être réalisée sous la forme positive et scientifique que l'on osait rêver. Mais n'existait-elle pas en fait dans la pensée de ceux qui en concevaient la possibilité? Le péripatéticien saint Thomas n'est-il pas un dis-

ciple platonisant d'Aristote, et le stagyrite aurait-il bien reconnu sa doctrine dans celle du docteur chrétien? Le moyen âge eut donc pour mission spéciale d'opérer la transformation de la philosophie ancienne sous l'influence prépondérante du dogme évangélique, et il s'en acquitta d'une manière si solide, que le plus grand nombre de ses solutions ont passé dans nos théories modernes. Il nous a fourni nos idées philosophiques; et quoique le progrès des lumières en ait élagué une partie, rectifié les autres, soumis l'ensemble à de meilleures méthodes, il nous reste encore plus d'éléments scolastiques que nous ne sommes généralement tentés de le reconnaître. Considéré sous ce rapport, c'est-à-dire, comme une préparation à la science, l'étude du moyen âge ne pouvait être dangereuse à la pensée italienne; tout au contraire, elle pouvait devenir pour elle une éducation utile, en l'initiant de bonne heure au jeu de cette dialectique subtile que notre habileté moderne n'a point encore surpassée.

Malheureusement, l'homme ne connaît pas le juste milieu. Entre le dédain absolu et l'admiration sans bornes, il y a une sage mesure à observer. Comme toujours, cette mesure a été dépassée, et, dans leur respect pour ce qu'ils nomment leur tradition, les philosophes italiens sont allés jusqu'à une adoration superstitieuse et puérile. Ils ont vu dans l'étude du moyen âge beaucoup plus qu'une instruction préparatoire : ils ont prétendu y enfermer la vérité; ils ont sommé la pensée humaine de

remonter vers sa source, de renoncer à ses récentes conquêtes, et de revenir, humble et soumise, se replacer sous cette sainte tutelle dont elle n'aurait jamais dû s'affranchir. Eux-mêmes ont courageusement entrepris de dépouiller, non pas le vieil homme, mais au contraire l'homme nouveau ; ils ont donné l'exemple de la soumission en se faisant les humbles disciples de ces docteurs *vénérable*, *angélique* ou *séraphique*. Ils l'ont fait, ou du moins, ils ont cru le faire ; car, heureusement pour eux, heureusement pour l'Italie et pour l'humanité tout entière, une telle mutilation était impossible, par la force même des choses. Il n'appartient pas à l'esprit humain de se persuader par un acte de sa volonté : ce qui lui apparaît clairement ne peut pas être pour lui l'objet d'un doute, et ce qu'il nie des lèvres, il l'affirme malgré lui dans sa pensée.

Qu'est-il résulté de cette contradiction ? C'est que les philosophes italiens, tout en prétendant conformer leurs doctrines à la tradition, ont, au contraire, et de la meilleure foi du monde, conformé la tradition à leurs doctrines. Ils ont prêté aux saints docteurs des idées qu'il aurait fallu de bien longues explications pour leur faire comprendre. Jamais saint Thomas, toujours péripatéticien au fond, bien que platonisant, n'aurait imaginé cette notion suprême de l'*être possible* dont Rosmini le rend responsable, en interprétant à sa guise certains passages assez obscurs des deux *Sommes*. Je doute que Campanella eût ratifié tout ce que

Mamiani lui fait dire; et quant au Dante de Gioberti, il ne ressemble guère que de nom à l'illustre poëte, qui plongeait, avec une si naïve justice, prêtres et papes dans les gouffres de l'enfer.

On a donc fait dire à la tradition à peu près tout ce que l'on a voulu; et il en est résulté de l'obscurité dans l'histoire et du désordre dans la philosophie. Les écrivains se sont crus dispensés de méditer par eux-mêmes : ils ont accepté cette doctrine toute faite qui se pliait aux interprétations les plus variées. Ils ont décrié la méthode psychologique qui, en ordonnant à l'homme de chercher la vérité dans son propre esprit, supprime implicitement toute autorité extérieure à l'évidence même. Ils ont, à l'imitation de leurs maîtres, soudé ensemble d'une manière indissoluble, la théologie révélée et la philosophie; ils ont mis la seconde sous la sauvegarde de la première; enfin, ils ont tranformé en autant de dogmes religieux les vérités rationnelles; et cela fait, ils se sont mis à réfuter leurs adversaires en leur adressant, d'une manière fort libérale, les épithètes flétrissantes d'hérésiarques et de schismatiques. Tout cela est assurément bien loin de ce que nous demandons aujourd'hui à la philosophie. Nous voulons des preuves et non des affirmations, des raisons et non des oracles; les invectives et les anathèmes ne nous semblent pas des démonstrations suffisantes; elles tendent plutôt à nous persuader en sens contraire. Nous nous défions instinctivement de celui qui nous parle du

haut d'une autorité quelconque, philosophique ou religieuse ; et nous soupçonnons malgré nous que sous ces apparences formidables se cache une très mauvaise cause. Et, en effet, celui qui a de bonnes raisons à donner n'a garde de se priver de cet avantage. Il n'y a plus aujourd'hui que l'erreur qui prophétise. La vérité aime à montrer ses voies : elle sait que, pour se faire accepter des hommes, l'évidence a plus d'autorité que le mystère, et la persuasion, plus de force que la violence.

Ces règles de conduite, vulgaires parmi nous, les philosophes italiens les ont trop souvent oubliées. Les uns, tels que Gioberti, annoncent au monde leur système comme un navigateur annonce une découverte lointaine : ils le proclament et ne le démontrent pas. Leur méthode est l'intuition, leur base est la révélation : ceux qui ne voient pas sont des aveugles, ceux qui ne croient pas sont des schismatiques. Le but de la philosophie est de faire connaître au monde la pensée de Dieu ; si donc la philosophie est la pensée de Dieu, toute objection est un blasphème. Tel est le singulier argument sur lequel repose, si on l'examine attentivement, toute la doctrine de Gioberti.

D'autres plus sages, tels que Rosmini et Mamiani, suivent une marche plus rationnelle et plus humaine. Ils emploient comme nous la raison, l'expérience, mais ils ne les emploient pas de la même manière que nous, et leur procédé est souvent si étrange qu'on éprouve quelque peine à le

comprendre. On dirait qu'en consentant à raisonner, ces philosophes font une concession à notre faiblesse. Leur point de départ est toujours placé dans une notion *a priori*, dans une parole révélée communiquée à l'homme, et transmise de siècle en siècle par la voie de la tradition. Ce point de départ donné, toute la science s'en déduit par la série nécessaire des principes et des conséquences. Cependant, comme à chacune de ces idées correspond une réalité soit physique, soit psychologique, ces auteurs consentent à descendre sur le terrain de l'expérience où nous commençons à les suivre. Mais bientôt, reprenant leur vol vers des régions plus élevées, ils nous laissent sur la terre indécis, troublés, et ne sachant plus dans quel étrange monde on nous promène.

Aussi, même chez les plus sages de ces philosophes, le fil de la pensée est-il très souvent rompu, et au milieu d'une analyse psychologique, nous voyons subitement apparaître un de ces principes soi-disant révélés qui nous rejette dans une tout autre sphère que celle de la philosophie. Telle est l'influence, incontestablement très funeste, exercée sur la pensée italienne par la tradition.

Enfin est-il besoin de le faire remarquer, le but ou si l'on veut, le centre de tout ce mouvement n'est point placé dans la théorie, mais dans la pratique. Plusieurs fois déjà dans le cours de notre étude, nous avons eu l'occasion de signaler ce caractère qui est en effet l'un des traits les plus sail-

lants de la philosophie italienne contemporaine. Il n'apparaît pas toujours au premier regard, car cette pensée aime à s'envelopper des formules les plus abstraites. Et cependant, même alors, même lorsqu'elle paraît s'élever dans les régions les plus nuageuses de la sphère des idées, elle ne perd point de vue ce qui se passe ici-bas; elle ne va si haut et si loin que pour apercevoir mieux la terre, et sa métaphysique n'est jamais entièrement désintéressée. Quel que soit, en effet, le zèle de ces philosophes pour les spéculations de la raison pure, il est facile de voir que chez eux le but scientifique n'est pas le plus important, et qu'il est toujours subordonné au but pratique. Au fond, l'objet de tous leurs désirs, l'espérance qui les anime, qui guide leurs pas dans les sentiers arides de la science, c'est bien moins la vérité, notion peu faite en soi pour passionner le cœur de l'homme, que la liberté, ce rêve éternel de toutes les âmes vraiment grandes. Un tel but sans doute mérite toutes nos sympathies. Cependant il faut bien reconnaître que ces préoccupations étrangères à la science en dénaturent le vrai caractère, qu'elles produisent dans les méthodes une confusion fâcheuse, un mélange intempestif de l'idéal et du réel, et que la poursuite constante de l'utile peut nuire trop souvent à la recherche de la vérité.

L'Italie se trouve aujourd'hui dans une de ces situations exceptionnelles où l'équilibre de l'intelligence est violemment rompu, où, par suite, tous

les préceptes ordinaires ne trouvent plus leur légitime application. Comment la recherche libre et désintéressée du vrai serait-elle possible chez un peuple qui pleure sans cesse sa gloire évanouie, sa nationalité perdue? Le captif qui gémit sous le poids de sa chaîne a-t-il la présence d'esprit nécessaire pour raisonner froidement sur l'essence métaphysique de la liberté? Ne songera-t-il pas tout d'abord à briser ses liens, et n'est-ce pas sur ce but pratique qu'il concentrera toute l'activité de son intelligence. Ce captif, c'est l'Italie : comme lui, elle soupire après la délivrance; comme lui, elle gémit, s'indigne, et l'indignation l'emporte bien loin de la logique et de la science. Les intérêts brûlants de la politique absorbent toutes les forces de l'âme : la littérature, le théâtre, la poésie, la science même, tout en reçoit l'énergique empreinte. On étudie le passé ! ce n'est point, comme ailleurs, en vue d'une froide curiosité; c'est pour chercher dans les gloires d'autrefois la flamme qui pourra rallumer le flambeau de l'enthousiasme, c'est pour demander aux ancêtres le secret de leur force, c'est pour chercher dans le passé les promesses de l'avenir. L'avenir, voilà le but constant de la pensée italienne. Le présent est triste et mauvais : elle s'en détourne avec amertume; le passé, c'est encore pour l'avenir qu'elle le révère, c'est en vue des gloires futures qu'elle l'adore. Elle l'élève comme un drapeau redoutable qui doit, au jour du danger, rallier ses enfants autour d'elle et leur

inspirer une audace surhumaine. Comment, au milieu de ce trouble, de cette agitation universelle, la philosophie pourrait-elle fleurir? C'est une plante délicate qui craint le bruit et qui se plaît dans la retraite ; elle demande chez celui qui la cultive beaucoup de tranquillité d'âme, une absence complète de passions étrangères à la science. La modération est l'une de ses qualités essentielles. Ces conditions ne se rencontrent point en Italie. La méditation individuelle y est sans cesse troublée par les bruits du dehors, et la modération qui partout ailleurs est une vertu, serait ici une lâcheté. Elle n'est louable, elle n'est méritoire que chez les peuples libres qui peuvent se soumettre volontairement aux lois de la justice, óu s'abandonner impunément au délire de la passion. Chez l'esclave, elle n'est qu'une vile soumission à la servitude.

Viendra-t-il ce jour aussi heureux pour la science que glorieux pour l'humanité, où l'Italie, affranchie et régénérée, reprendra sa place au milieu des nations? Plusieurs fois déjà, nous en avons salué l'aurore, mais toujours le soir s'est achevé dans le deuil et dans les larmes. Aujourd'hui le secret des destinées paraît sur le point de se révéler. De grands événements se préparent, et l'orage qui gronde derrière les Alpes semble annoncer de grandes choses. Ce n'est point à nous qu'il appartient de soulever le voile qui nous dérobe l'avenir. Mais quelle que soit l'issue de la lutte qui commence, que l'Italie en sorte triomphante, ou qu'elle

retombe dans son infortune, alors comme aujourd'hui, toutes nos sympathies seront pour elle. Et comment ne pas admirer un peuple dont la foi politique a su résister pendant tant d'années à l'influence énervante de la servitude? L'exemple qu'il a donné au monde est aussi rare qu'admirable. Espérons cependant que le temps approche où la destinée se lassera d'exercer ses vertus.

POST-SCRIPTUM

Depuis que ces pages ont été écrites, les événements ont marché; car nous vivons dans un temps où l'action devance la pensée, où l'inattendu, l'incroyable, l'impossible même deviennent tout à coup autant de réalités. L'opinion publique, fascinée par ce jeu étrange, hésite à se livrer, et s'imagine sans cesse être le jouet d'un songe. Hier, c'était la guerre, et déjà les armées étaient aux prises que le monde doutait encore; aujourd'hui c'est la paix, et chacun la considère avec une surprise qui n'est pas peut-être sans quelque défiance. Ces événements si graves devaient-ils nous conduire à remanier cette étude pour la mettre au niveau des préoccupations présentes? Nous ne le pensons pas.

La paix et la guerre sont des faits, et nous nous occupons avant tout des idées. Les idées, il est vrai, reçoivent l'empreinte profonde des circonstances extérieures, mais l'étude de cette révolution intellectuelle appartient à la politique, à l'histoire : elle n'a rien de commun avec la philosophie. D'ailleurs, pourquoi ne le dirions-nous pas? La situation actuelle de l'Italie nous paraît fort loin d'avoir toute la solidité désirable : il y a dans l'air une agitation étrange, et l'on prévoit pour l'avenir plus de mouvement que l'on n'espère de repos. En présence de tant d'obscurités, il nous a paru plus prudent et plus sage de nous renfermer dans le caractère purement spéculatif de notre étude, laissant aux prophètes politiques le soin des inductions téméraires et des affirmations prématurées. Pour la même raison, nous avons cru devoir conserver sans y rien changer l'expression de nos vœux, celle de nos craintes et de nos espérances; nous n'avons pas voulu grossir la foule, si nombreuse déjà, de ces hommes légers dont l'opinion flotte au gré de tous les événements, et qui élèvent le fait accompli à la dignité d'un principe. Nous ne brûlerons pas ce que nous avons adoré. Fidèle aux croyances de toute notre vie, sans haine, sans préjugé, mais aussi sans lâche complaisance, nous dirons aux Italiens : Courage, frères, ne vous laissez ni exalter par le succès, ni abattre par l'infortune : apprenez à compter sur vous-mêmes; soyez forts, soyez prudents, et nos sympathies ne vous man-

queront jamais ; vous aurez la grandeur morale qui vaut mieux que la puissance matérielle ; la fermeté de votre foi vaincra la destinée, et bientôt, sans doute, nous saluerons avec toute l'Europe libérale l'heure si longtemps, si impatiemment attendue de votre entière délivrance.

13 juillet.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES





